

تأليف

حجة الإسلام الشيخ محمد باقر حيدر الغزالي

الطوسي - رضی اللہ عنہ

شرح الذکّور

اَللّٰهُمَّ كُنْ لَنَا فِيْهِ حِمِيَّةً

مُدْرَسُ الْعَقِيدَةِ وَالْفَلَسَفَةِ بِكُلِّيَّةِ
الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة

الجزء الأول

الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

اهداءات ٢٠٠٢

د/ابراهيم محمد ابراهيم حريبة
القاهرة

اللافتة صانعة للاعتقاد

تأليف

محجة للإسلام للإمام محمد رجب حاسد الغزالي
الطوسي - رضى الله عنه

شرح الدكتور

إبراهيم محمد إبراهيم

مدرس العقيدة والفلسفة بكلية
الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة

الجزء الأول

الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

” بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ”

قَدَمَة

الحمد لله الذى تجددت ذاته ، وجلت صفاته ، والصلاة والسلام
على من بعثه الله رحمة للعالمين ، وأرسله بالهدى ودين الحق
ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ، فختم به الانبياء ،
وفضله على جميع الرسل والأصفياء ، وارض اللهم عن صاحبته
الأكرمين ، ومن اتبع هديه ، ودعى بدعوته الى يوم الدين .
وبعد !

فبين يديك مؤلف وكتاب ، أما المؤلف فهو الامام : أبو حامد
محمد بن محمد بن محمد الفزائى ، الفنى بشهرته عن التعريف
وبكثرة مؤلفاته عن العدد والتصنيف .

وأما الكتاب ، فهو كتابه (الاقتصاد فى الاعتقاد) ذلك
الكتاب الذى يحد فى جانب العقيدة وسطا بين غريبت الحشوية
الذين جمدوا على التقليد ، واتباع ظواهر النصوص ، وافراط غلاة
الهلافة والمعتزلة ، الذين بالغوا فى استخدام العقل حتى
سادوا بأرائهم قواطع الشرع . قصور لنا الواجب المحتوم فسمى
قواعد الاعتقاد وهو : (ملازمة الاقتصاد والاعتقاد على الصراط
المستقيم) والجمع بين المنقول والمقول ، ذلك الواجب تتسلسل

فى أعظم صورته فى عقيدة أهل السنة ، والتى أبانها الامام
الغزالى فى كتابه ، وأقام الأدلة على صحتها ، مع زيادة تحقيق
فى ايراد الاسئلة والاشكالات ودفعها ، بطريقة موجزة شملت
لباب علم الكلام ، والطرق التى سلكها علماءه فى الاستدلال .

فجاء هذا الكتاب بحق مثلاً لجهد الامام فى ايراد مذهب
أهل السنة بصفة خاصة ، وتوضيح مسائل علم الكلام بصفة عامة .

وعندما شرفت بتدريس الجزء الخاص بالالهيات والصفحات من
هذا الكتاب ، والذي شمل تمهيداته ، وقطبين من أقطابه ، لطلاب
الفرقة الثالثة من أبناء الكلية ، وجدت هذا الكتاب مع ما تميز به
قد ألف فى عصر بلغة لا يفهمها الكثير من طلاب عصرنا الحاضر
الأمر الذى دفعنى الى أن أتناوله بالشرح شرحاً يوضح مقاصده
وأعيد كتابته بأسلوب سهل ، وبعبارة واضحة ، وأعرض قضايا بطريقته
تكشف باغض منها ، وتغفل مجملها ، حتى يتيسر لدارسى هذا
الكتاب فهمه واستيعاب مسأله .

وقد سرت فيه على منهج تشل فى عرض مسأله نصاً كما ذكرها
الامام الغزالى مفصلة ، وانتهت كل مسألة بشرحها ، وتخصيـل
ما تضمنته من الآراء والحقائق ، وبعبارة أدلتها بأسلوب منطـقى
ملتزماً فى ذلك بعبارة الامام — بقدر الـلاقة — فتاء بفضل من
الله وأفيا بقصدنا الذى قصدناه ، وهو الرخاء بحاجة الدلائل

وقد كان اعتادنا فى ايراد نص الكتاب على النسخ المطبوعة

والتداوله ، والنية معقودة على المودة - ان شاء الله - الى
هذا الكتاب لتحقيق نصوصه ، واعادة شرحه من جديد بصورة
أوسع ، وبالطريقة التي يستحقها هذا الكتاب من جهـد ،
وتتطلبها من وقت .

والله أسأل أن يوفقنا الى هذا القصد ، وأن ينفع طلابنا
ما كتبناه ، وأن يكون علنا خالصا لوجه الله الكريم ، انــــه
- سبحانه - نعم المولى ونعم النصير .

دكتور

ابراهيم محمد ابراهيم حريمه

(مقدمة الامام الغزالي)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اجتنب^(١) من صفوة عباده عصابة^(٢) الحق وأهل السنة^(٣) ، وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنه وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن حقائق الدين ، وأنطق المنتهم بحجته التي قمع^(٤) بها ضلال الملحدين ، وصفى سرائرهم من وساوس الشياطين ، وطهر ضمائرهم عن نزوعات الزائفين^(٥) ، وعمر أقدستهم بأنوار اليقين حتى اهتموا بها الى أسرار ما أنزله على لسان نبيه وصفيه محمد - صلى الله عليه وسلم - سيد المرسلين .

-
- (١) اجتنبى : اجتنبى الشئ * اختاره .
 (٢) عصابة : جماعة وهي كل جماعة رجال وخيل بغرسانها أو جماعة طير وغيرها .
 (٣) أهل السنة : مراد الامام الغزالي بهم : الجماعة الاسلامية الذين اتخذوا من النور والعقل عمادا لهم في أصول عقائدهم ، فكانوا وسطا بين من جمدوا على النص ويون من بالغوا في الاعتماد على العقل .
 (٤) المنه : معناها المعطى ابتداء . والله المنه على عباده ولا منه لأحد منهم عليه تعالى ، وقال ابن الاثير هو المنع المعطى .
 (٥) قمع : قهر وذلل .
 (٦) نزغ : وسوس ، وأفقد وأغرى .

— ٤ —

واطلموا على طريق التلخيص^(١) بين مقتضيات الشرائع
وموجبات العقول ، وتحققوا أن لا معاندة^(٢) بين الشرع المنقول ،
والحق المعقول .

وعرفوا أن من ظن من الحشوية^(٣) ، وجوب الجمود واتباع
الظواهر ما أتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر^(٤) .

وأن من تغفل من الفلاسفة ، وغلاة المعتزلة في تصرف
العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا به الا من خبث
الضمائر .

(١) التلخيص : المراد به هنا الجمع بين المنقول والمعقول .
(٢) المعاندة : المعاندة والعناد : أن يعرف الرجل الشيء .
فيأباه ويميل عنه .

(٣) الحشوية : تضبط بمكون الفين نسبة الى الحشو لقولهم :
في القرآن كلام حشو : أى لا معنى له .
وتضبط بفتحها للحشا وهو الجانب . لقول
الحسن البصرى حين تكلموا معه ، وكانوا
يجلسون في حلقة بين يديه ، فتكلموا بكلام ساقط
ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة أى : جانبها
(السنوسية ص ٣٩) .

(٤) البصائر : جمع بصيرة وهي عقيدة القلب قال الله : البصيرة
اسم لما اعتقد في القلب من الدين وتحقيق
الأمر ، وقيل البصيرة القطنة ، وقيل
الثبات في الدين .

— ٥ —

فميل أولئك الى التفريط ^(١) ، وميل هؤلاء الى الافراط ^(٢) ،
وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط . بل الواجب المحتوم فسي
قواعد الاعتقاد : ملازمة الافتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم
(فكلما طرفى قصد الأمور ذميم) .

وانى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر ^(٣) . ومنكر
مناهج البحث والنظر ، أو لا يعلم أنه لاستند للشرع الا قول
سيد البشر — صلى الله عليه وسلم — . وبرهان العقل هو
الذى عرف به صدقه فيما أخبر .

وكيف يهتدى للصواب من اقتفى ^(٤) محض العقل واقتصره
وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر ^(٥) ، فليت شمري كيف يفزع
الى العقل من حيث يحتره العى ^(٦) والحصر ^(٧) ، أو لا يعلم

(١) التفريط : من فرط فى الأمر أى قصر فيه وضيعه حتى فات .

(٢) الافراط : افعال الشئ فى الأمر قبل التثبت : يقال
أفرط فلان فى أمره أى : عجل فيه .

(٣) الأثر والخبر : المراد بهما هنا معناهما العامل وهو سائر
النصوص الشرعية بما فيها القرآن الكريم والسنة
النبوية المطهرة .

(٤) اقتفى : اقتفى الشئ وتقاه : اختاره .

(٥) استبصر : يقال : تبصر فى رأيه واستبصر : تبين ما يأتية
من خير وشر .

(٦) العى : المعجز . وأعياء الأمر : أجزءه .

(٧) الحصر : من حصر بمعنى ضيق عليه وأحاط به .

- ٦ -

أن حظى العقل قاصر ه وأن مجاله ضيق منحصر - هيئات
قد خاب على القطع والبهات^(١) ه وتعثر بأذيال الضلالات -
من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات^(٢) .

فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأدواء ه ومثال
القرآن الشمس المنتشرة الضياء .

فاخلق^(٣) بأن يكون طالب الاهتداء ه المستغنى اذا استغنى
بأحدهما عن الآخر في غمار الاغبياء : فالمعرض عن العقل مكنتها
بنور القرآن ه مثاله : التعرض لنور الشمس مغضا للأجفان ه
فلا فرق بينه وبين العميان ه فالعقل مع الشرع نور على نور ه
والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور .

وسيتضح لك أيها المشوق الى الاطلاع على قولعد عقائسد
أهل السنة ه المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة : أنه لم يستأنس
بالتوفيق ه للجمع بين الشرع والتحقيق ه فريق سوى هذا الفريق .

فاسكر الله - تعالى - على اقتضائك لآثارهم وانخراطك في

(١) البهات : القطع وهدم المودة .

(٢) الفتات : الافتراق والتفريق .

(٣) أخلق : أجدر يقال فلان خلقت لكذا أى جدير به ه
وقمين به وحرى به . كلها بمعنى واحد .

- ٧ -

سلك نظامهم وميادهم ، واختلاطك بفرقتهم ، فمعك أن
تحشر يوم القيامة في زمريهم^(١) .

نسأل الله - تعالى - أن يفضي أمارنا عن كدوات
الضلال ، ويغمرها بنور الحقيقة ، وأن يخرس ألسنتنا عن
النطق بالباطل ، وينطقها بالحق والحكمة ، وأنه الكريم
الفائز المنة ، الواسع الرحمة .

(١) زمريهم : الزمرة الجماعة في تفرقة ، الزمر : الجماعات
والمراد به هنا أي تحشر يوم القيامة في
جماعتهم وتنعم بمنزلتهم .

التصهيدات

بدأ الامام الغزالي كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد)
بتصهيدات أرحمة هي بمثابة مقدمات لكتابه ، أو مبادئ ينبغي
على دارس كتابه أن يلم بها قبل الخوض في دراسته ، تفاصيل
المسائل التي تناولها الامام بالشرح والمناقشة ، حتى يتيسر
لدارسه فهم تلك المسائل واستيعابها ، وهذه التصهيدات هي :

التصهيد الأول :

بين فيه أن الاشتغال بتعلم علم التوحيد من الأمور المهمة
والضرورية في الدين ، وأقام لنا الدليل على صحة مدعاه .

التصهيد الثاني :

بين فيه أن تعلم علم التوحيد وإن كان مهما في حق بعض
الناس ، فهو في حق البعض الآخر لهم بهم ، بل المهم تركه
وترتب على هذا القول : تقسيم الناس إلى طوائف بحسب أهمية
تعلم هذا العلم ، وعدم أهميته في شأنهم ، وقد أوضح لنا
تلك الطوائف في هذا التصهيد .

التصهيد الثالث :

أوضح لنا فيه الحكم الشرعي لتعلم علم التوحيد ، فالتصهيد

- ٩ -

أن تعلم علم التوحيد فرض كفاية على المسلمين ، وليس فرض عين ، بمعنى أنه إذا تعلمه البعض منهم سقط عن الجميع ، وإذا لم يتعلمه أحد منهم أثم الجميع .

التصهيد الرابع :

أوضح لنا المناهج العلمية التي وقع اختياره عليها لتكون عماده في الموضوعات التي تناولها بالبحث في هذا الكتاب ، ولعل لنا اختياره لهذه المناهج يكونها موجزة من جانب ، وواضحة عن غيرها من جانب آخر .

وسوف نتناول - بمشيئة الله - ذكر التصهيدات الأربعة - على التوالي - نسا كما ذكرها الامام ، ونعقب ذكرنا لها بالشرح والتوضيح بما يمن الله به علينا .

مركز التهيؤات الأرمية

التصبيد الأول

فسي بيان أن الخوض في هذا العلم مهم في الدين

اعلم أن صرف الهمة الى ما ليس بهمهم ، وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المنصرف اليه بالهمة من العلوم أو من الأعمال ، فنعوذ بالله من علم لا ينفعه وأهم الأمور لكافة الخلق نيل السعادة الأبدية ، واجتناب الشقاوة الدائمة ، وقد ورد من الأنبياء وأخبروا بأن الله - تعالى - على عباده حقوقا ووظائف في أفعالهم وأقوالهم وفرائدهم ، وأن من لم ينطق بالصدق لسانه ، ولم ينطق على الحق ضميره ، ولم تتزن بالعدل جوارحه فمضيه الى النار وعاقبته للبوأ ، ثم لم يقتصروا على مجرد الأخبار ، بل استشهدوا على صدقهم بأمور غريبة وأفعال عجيبة خارقة للمعادات ، خارجة عن مقدورات البشر فمن شاهدها أو سمع أحوالها بالأخبار المتواترة سبق الى عقله امكان صدقهم ، بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يمعن النظر في تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات ، وهذا الظن البديهي أو التجويز الضروري ينزع الطمأنينة عن القلب ويحفوه بالاستشعار والخوف ويهيجه للبحث والافتكار ، ويحلب عنه الدعة والقرار ، ويحذره منبهة التساهل والاهمال ، ويقرر عنده أن الموت آت لا محالة ، وأن ما بعد الموت منطوق عن أبصار الخلق ، وأن ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الامكان ، فالحزم ترك التواني في الكشف عن حقيقة هذا الأمر فما لهؤلاء مع العجائب التي أظهروها في امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بأقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بأن سمعا من السماع قد دخل الدار فخذ حذرنا واحترز منه لنفسك جهدا فانا بمجرد السماع اذا رأينا

- ١٢ -

ما أخبرنا عنه في محل الامكان والجواز لم تقدم على الدخول
وبالفنا في الاحتراز ، فالنوت هو المستقر والوطن قطعه
فكيف يكون الاحتراز لنا بعده مهما .

فاذن أهم المهمات أن نبحث عن قوله الذي قضى
الذهن في بادئ الرأي وسابق النظر بامكانه هو محال فسي
نفسه على التحقيق أو هو حق لا شك فيه .

فمن قوله : (ان لكم بها كلفكم حقوا وهو يعاقبكم على
تركها ، وشبهكم على فعلها وقد بعثت رسولا اليكم لأبين
ذلك لكم فهلزنا لا محالة أن نعرف أن لنا بها أم لا .

وان كان فهل يمكن أن يكون حيا متكلما حتى يأمر وينهى
ويكلف ويحث الرسل ؟ وان كان متكلما فهل هو قادر على
أن يعاقب ويثيب اذا عصياه أو أطعناه ؟

وان كان قادرا فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله
انا الرسول اليكم ؟ .

فان اتضح لنا ذلك لزمنا لا محالة ان كنا عقلاء أن نأخذ
حذرنا وننظر لأنفسنا ونستخير هذه الدنيا المنقرضة بالاضافة
الى الآخرة الباقية .

فالماعل من ينظر لمعاقبته ، ولا يفتخر بعاجلته ، وقصود
هذا العلم :

اثبات البرهان على وجود الرب - تعالى - وصفاته وأفعاله
وصدق الرسل ، كما فصلناه في القهرست . وكل ذلك مهم
لا محير عنه لماعل .

فان قلت : اني لست منكرا هذا الانبعاث للطلب من
غشى ، ولكنى لست أدري أنه ثمرة الجيلة والطبع وهو مقتضى
العقل ، أو هو موجب الشرع اذ للناس كلام فى مدارك الوجوب .

فهذا انما تعرفه فى آخر الكتاب عند تعرضنا لمصادر
الوجوب ، والاشتغال به الآن فضول ، بل لاسبيل بعد وقوع
الانبعاث الى الانتهاص لطلب الخلاص ، فثال الملتفت السى
ذلك مثال رجل لدفته حية أو عقرب وهى معاودة للدغ ، والرجل
قادر على الفرار ولكنه متوقف ليعرف أن الحية جامة من جانب
اليمن أو من جانب الشمال ، وذلك من أفعال الاغبياء الجاهل
نعوز بالله من الاشتغال بالفضول ، مع تضییع المهمات والأصول .

شرح التمهيد الأول

(في بيان أن الاشتغال بعلم التوحيد ضروري في الدين)

لقد استعان الامام الغزالي في تبينه لأهمية الاشتغال بعلم التوحيد ، وتعلم مسائله وحلولها ، والاعتراضات السوارة عليها وكيفية دفعها ، بتوضيح ستة أمور ، نتناولها بالشرح والتوضيح أمرا أمرا وهي :

أولا : أهم هي يجب على العاقل أن يهمل نفسه به :

يقرر الامام الغزالي : أن من اكبر مظاهر الضلال والخسران هو : أن يهمل الانسان جهده ، ويضيع وقته فيما لا يهمل من العلوم والأعمال .

وخير ما يجب على الانسان أن يوجه اليه همه ، ويهمل فيه جهده وطاقته هو : ما يتصل بالآخرة ، ومعرفة الوسائل التي بها يحقق لنفسه السعادة الدائمة فيها ، ويجتنب الشقاوة ، وما دام الأمر كذلك ، فليس غريبا أن نرى مسألة الآخرة ، وما يتعلق بها من نعم مقيم ، أو عذاب أليم ، هي أهم ما جاء به الرسل الكرام - عليهم وعلى نبينا الصلاة والسلام - بهر من بنعيمها ، ومنذرين بمذابها .

ثانياً : دعوة الرسل والأنبياء وهلاقتها بالسعادة والعقوبة :

جاء الرسل والأنبياء الى الخلق مبلغين اياهم أن لهم رباً ، وأن لهم عليهم حقوقاً ، ألزمهم الاتيان بها فـسـى عقيدتهم ، وأفعالهم ، وأقوالهم ، فحق العقيدة يتشـل في اعتقاد قلب الانسان بـاله واحد لا شريك له ، وحقه - تعالى - فسـى أقوالهم يتشـل في أن يتمسكوا بقول الصدق ويجتنبوا قول الكذب ، وحقه - تعالى - في أفعالهم يتشـل في أن تكون كلها طاعة لله .

فمن التزم بامثال حق الله - تعالى - عليه ، والزم نفسه بما كلفه الله - تعالى - به ، نال السعادة الأبدية ، ومن انحرف عن ذلك ، فصيره الى النار ، وفاقبته دار الجوار .

ثالثاً : أثر دعوة الرسل والأنبياء في حب العقلاء على الفكر والنظر :

لم تقتصر دعوة الرسل والأنبياء على مجرد تبليغ الرسالة عن الله ، والتي تضمنت تلك التعاليم ، بل أيدهم الله بالمعجزات المعجبة التي ظهرت على أيديهم خارقة للعادات .

فمن شاهد تلك المعجزات بنفسه عياناً ، أو سمعها عن طريق التواتر ، وقع في قلبه - ضرورة - أن ذلك الأمر ممكن التحقيق ، بل غلب على ظنه صدقهم من أول الأمر ، وأن

اخبارهم حق ، حتى قبل أن يدقق النظر ، ويمعن الفكر فى
هذه الخوارق ، هل هى متميزة عن السحر وعجائب الصناعات
أم لا ؟

وجدير بغلبة الظن الذى يحدث بمجرد مشاهدة المعجزات
أو تواتر أخبارها ، أن ينزع الطمأنينة عن القلوب ، ويفقدها
الهدوء والاستقرار ، ويشير شغف الانسان على معرفة مستقبله ،
ويدفعه الى التفكير فى مصير آخرته ، خاصة وقد علم من اخبار
الأنبياء أن الموت أت لاشك فيه ، وسالب منا وعننا كل ما رغبتنا
فيه ، وأن ما بعد الموت أمر خفى عن الخلق ادراكه بصورة
لا يدرى أحد من أمره شيئا .

وإذا ظهر له من كلام الأنبياء عن الموت والآخرة ، وما
لعد للانسان فيها من الأمور الجائزة عقلا ، فجدير بالانسان
العاقل ترك التواني ، وعدم التساهل والاهمال ، بل عليه
أن يجتهد فى التزود لآخرته ، وأن يبحث ويفكر محاولا الكشف
عن هذه الحقيقة .

ويشبه الامام الغزالى هذا الأمر ، بانسان حذر من
وحش ضار دخل منزلك فى غيبتك ، وطلب منك أن تتخذ منه
حذرك ، فان مجرد كون مايقوله لك أمرا ممكنا ، يدفعك قبل
أن تثبت من صدقه أو عدم صدقه أن تتخذ حذرك الشديدا .

وتحتاط لسلامة نفسك قبل أن تدخل منزلك .

والغرض من هذا التشبيه ، بيان حالنا مع الأنبياء -
عليهم السلام - ، فما أخبروا به ليس أقل خطرا من هذا الدافع
الدنيوى الذى استوجب الحذر والحيلة ، بل ان ما أخبروا به
أهم ، والحذر منه يجب أن يكون أكمل وأشمل ، لتعلق
أخبارهم بحياتنا الأبدية .

ومن هنا فان أهم المهمات التى يجب أن تشغلنا هو
البحث عن صدق ما جاء به الرسل الكرام .

رابعاً : مجالات الفكر والنظر :

تبين لك أن أهم المهمات للإنسان فى حياته اذن أن
يبحث فى حقيقة ما أتى به النبى من الدعوة الى الايمان بالله
واليوم الآخر ، وما فيه من الثواب والعقاب لمعرفة حقيقة ما أخبر
به ، هل هو مستحيل فى ذاته ، أم أنه حق لا شك فيه .

ومعرفتنا ذلك تتطلب منا أولاً : أن نعرف أن لنا رباً
حقاً أم لا ، فنشتغل فى اثبات وجود الله .

وإذا ثبت لنا ذلك بحثنا فى الصفات الواجبة لذاته
العليه ، هل هو حى قادر . عالم . متكلم حتى يأمر وينهى ؟

وإذا ثبت اتصافه - جل وعلا - بهذه الصفات التي هي من ألزم الضروريات لارسال الرسل ، بحثنا فيما إذا كان قادرا على أن يثيب المطيع ، ويعاقب العاصي أم لا ؟ .

وإذا ثبت ذلك بحثنا في مدى صدق هذا النبي فيما ادعاء من الرسالة ، فإذا علمنا أن ذلك كله حق فجدد بنا - ان كنا عقلاء - أن نأخذ كل ما جاء به من أمر الآخرة مأخذ الصدق والتسليم ، نستحضر هذه الدنيا القانية ، ونلجأ للصقل الى الآخرة الباقية .

خامسا : علاقة هذه الأمور بعلم التوحيد

إذا أدركنا أهمية البحث في كل هذه الأمور ، وضرورة معرفتها والالمام بها ، فالعلم الذي يقدم لنا الاجابة الشافية الكافية عن هذه الاستفسارات ، ويزودنا بتلك المعارف هو علم التوحيد ، إذ أن مقصوده : إقامة الدليل على وجود الله ، وما يجب أن يثبت له من صفات ، وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن ينفي عنه ، وعن الرسل لاثبات رسالتهم ، وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب اليهم ، وما يستتبع أن يلحق بهم ، وعن بيان أحوال الحياة الآخرة ، وما فيها من نعيم وشقاء . فكل هذه الأمور تعرف من هذا العلم ، فالاشتغال به أمر ضروري ومهم في الدين .

ومتى ثبت لنا صدق الرسل المؤيدين بالمعجزات ، دفعنا
ذلك الى العمل فيما ينفعنا في ديننا ، وبه تحصل لنا السعادة
في الدنيا والآخرة . وتلك ثمرة علم التوحيد .

سادسا : تفوق البراء لمعرفة الباحث على الفكر والنظر ومدى أخقية
ذلك .

لقائل أن يقول : عرفت أن خبر الأنبياء يشحن النفس الى
طلب الحقيقة ، ويدفع الانسان الى الفكر والنظر ، بقى أن نعرف
الشيء الموجب لهذا الدافع ، لأن الناس مترددون في هذا
الموجب بين الطبع والعقل والشرع .

نقول :

إذا أدرك الانسان أن البحث والنظر في تلك الأمور
ضروري ، فواجب عليه طلبا للخلاص في آخرته أن يشتغل به ،
ولا يؤخر بحثه ونظره في هذه الأمور حتى يعرف مصدر الإيجاب ،
والدافع اليه ، أهو الجبلة والطبع الذي يجبر الانسان على سلوك
طريق السلامة ، والعمل للوصول اليه ؟ أم العقل الذي يفاضل
بين حياة دنيوية فانية ، وحياة أخروية باقية ؟ أم هو الشرع
الذي يوجب على الانسان الايمان بالله والعمل على طاعته ورضاه ؟

ولقد عد الامام الغزالي البحث عن مصدر الإيجاب ، أو معرفة
الدافع اليه حماقة ، كما عد الاستغفال بهذا البحث فضولا ، فسادا

— ٢٠ —

الانبعاث قد وجد ، فلا طريق الا النهوض لطلب الخلاص ،
 بصرف النظر عن معرفة الدافع لهذا الايجاب ، والملتفت للبحث
 عن مصدره أشبه برجل لدغته حية ، وهى معاودة لدغة مرة بعد
 مرة ، وهو قادر على الفرار منها ، وتوقى شرها ، ولكنه وقف
 فى مكانه ليعرف من أى جهة جاءته تلك الحية ، أمن اليمين
 أم من اليسار ، فأى غباء بعد هذا .

ليكن مبعث الايجاب للفكر والنظر ما يكون ، انما المهم
 اذا أدرك الانسان ما يجب عليه ، جند همه اليه ، وبذل
 جهده لتحقيقه .

ولما كان البحث فى هذه الأمور ضروريا ، وهلم التوحيد
 هو الذى انفرد بالمون على معرفتها ، فيجب الاشتغال به .

والله أعلم

المهبط الثاني

في بيان الخوض في هذا العلم وان كان منها فهو
في حق بعض الخلق ليس بهم بل المهم لهم تركه

اعلم أن الأدلة التي تحررها في هذا العلم تجرى مجرى
الأدوية التي يعالج بها مرض القلوب ، والطبيب المستعمل لها
أن لم يكن حاذقا ثاقب العقل ، وصين الرأي كان ما يفسده
بدوائه أكثر ما يصلحه ، فليعلم الحاصل لمضمون هذا الكتاب ،
والستفيد لهذه العلوم أن الناس أربع فرق

الفرقة الأولى :

آمنت بالله وصدقته رسوله ، واعتقدته الحق وأضمرته
واشتغلت أما بعبادة وأما بصناعة ، فهؤلاء ينهى أن يتركوا
وما هم عليه ، ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا
العلم ، فإن صاحب الشرع - صلوات الله عليه - لم يطالب
العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ، ولم يفرق بين
أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني ، وهذا مما
علم ضرورة من مجاري أحواله في تزكية إيمان من سبق من أخلاف
العرب إلى تصديقه ببحث وبرهان بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت
إلى قلوبهم فقادتها إلى الاندفاع للحق والانقياد للصدق فهؤلاء
مؤمنون حقا ، فلا ينهى أن تشوش عليهم عقائدهم فإنه إذا تليت
عليهم هذه البراهين وما عليها من الإشكالات وحلها لم يؤمن
أن تعلق بأفهامهم مشكلة من المشكلات ، وتستولي عليها
ولا تصح عنها بما يذكر من طرق الحل .

ولهذا لم ينقل من الصحابة الخوض في هذا الفن لا

- ٢٢ -

بمباحثه ولا بتدريس ولا تصنيف ، بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة إليها ، وحمل الخلق على مرادهم ومعالجهم ففى أحوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط .

الفرقة الثانية :

طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة ، والجافى الغليظ منهم ، الضعيف العقل الجامد على التقليد المصترى على الباطل من مبتدأ النشوء الى كبر السن لا ينفع معه الا السوط والسيف ، فأكثر الكفرة اسلموا تحت ظلال السيوف اذ يفعل الله بالسيوف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللمان ومن هذا اذا استقرأت تواريخ الأخبار لم تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار الا انكشفت عن جماعة من أهل الضلال الى الانقياد ، ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الا عن زيادة - اصرار وعناد

ولا تظنن أن هذا الذى ذكرناه غرض من منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كرامة لا يخص الله بها الا الآحاد من أوليائه والغالب على الخلق القصور والاهمال ، فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش فهؤلاء تضر بهم المعلوم كما تضر رياح الورد بالجمل ، وفى مثل هؤلاء قال الامام الشافعى رحمه الله :

فمن منح الجبال علما أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

الفرقة الثالثة :

طائفة اعتقدوا الحق تقليدا وسامعا ولكن حصوا فى الفطرة بدكا ، وطمعوا ففتنهموا من أنفسهم لاشكالات تشككهم فى عقائدهم وزلزلت عليهم طمانينتهم ، أو قرع سمعهم شبهة من الشبهات ، وهاكت فى صدورهم .

فهؤلاء يجب التلطف بهم في معالجتهم بإعادة طمأنينتهم وإمالة شكوكهم بما أمكن من الكلام المقنع القبول عندهم ولو بمجسرد استبعاد وتقيح ، أو تلاوة آية أو رواية حديث ، أو نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل .

فإذا زال شكك بذلك القدر فلا ينبغي أن يشافه بالأدلة المحررة على مراسم الجدل فان ذلك ربما يفتح عليه أبوابا أخرى من الاشكالات ، فان كان ذكيا فطنا لم يقنعه الا كلام مسير على محك التحقق فعند ذلك يجوز أن يشافه بالدليل الحقيقي وذلك على حسب الحاجة ، وفي نزع الاشكال على الخصوص .

الفرقة الرابعة :

طائفة من أهل الضلال يتفرس فيهم مخائل الذكاء والفطنة ويتوقع منهم قبول الحق بما اقترأهم في عقائدهم من الربهة أو بما يلين قلوبهم ، لقبول التشكيك بالجهالة والقطرة ، فهؤلاء يجب التلطف بهم في استمالتهم الى الحق وإرشادهم الى الاعتقاد الصحيح لا في معرض الحاجة والتعصب ، فان ذلك يزيد فساد دواعي الضلال ، صحيح بولع التماذي والاصرار ، وأكثر الجهالة اما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق اظهروا الحق في معرض التحري والادلاء ونظروا الى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء ، فثارت من بواطنهم دوافع المعاندة والمخالفة ، ورسخت في نفوسهم الاعتقادات الباطلة ، وصر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها ، حسنت انتهى التعصب بطائفة الى أن اعتقدوا أن الحروف التي نظروا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قد يسمة ، ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأراء لما وجد مثل هذا الاعتقاد نستقرا في قلب سجنون فضلاء من أئمة قلوبنا ،

— ٢٤ —

والمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له ، فليتحرك المتديسن
منه جهده ، وليترك الحق والضعيفة وينظر الى كافة خلق
الله بعين الرحمة وليستمن بالرفق واللف في ارشاد من ضل
من هذه الأمة ، وليتحفظ من النكد الذي يحرك داعية الضلال
وليتحقق أن مهيج داعية الاصرار بالعناد والتعصب معين على
الاصرار على البدعة ، ومطالب بعده اعانته في القيامة .

شرح التمهيد الثانى

فى بيان الغرض فى علم التوحيد وان كان مهما
فى حق بعض الخلق ليس بهم بل المهم لهم تركه

أثبتنا فى التمهيد الأول أن الاشتغال بعلم التوحيد من
المهمات الضرورية فى الدين .

وفى هذا التمهيد ، يحاول الامام الغزالى أن يبرهن على
أن الاشتغال بتعلم هذا العلم ان كان مهما فى حق بعض
الناس ، فان منهم من يكون ترك الاشتغال به ، وهدم تعلمه
ضروريا فى حقهم .

ذلك لأن الأدلة المصنفة فى هذا العلم ، مثل الدوا ،
الذى يعالج به مرضى القلوب ، اذا نفع واحدا من المرضى فقد
لا ينفع الآخرين ، بل ربما أضر بهم أو أمانتهم .

واذا كان طبيب القلب ينهى أن يكون ماهرا فى صنمته
علما بأعراض المرض الذى يعرض عليه ، دقيقا فى تحديد نوعه ،
وكيفية الأدوية اللازمة لمعالجته ، فينبغى كذلك على محصل علم
التوحيد ، والمشتغل به أن يكون صاحب فكر ثابت ، ورأى سديد
حتى يستطيع أن يبين نوع النقص فى العقيدة لدى سائله ،
ويعالجه على قدر درجته وطاقته فى استيعابه وفهمه ، والا أنهد

- ٢٦ -

بمنهجه من عقائد الناس اكثر ما يصلح منها ، والمقارنة ههنا
لتقريب الفهم ، حيث لا يخفى عليك أن الخطأ في علم التوحيد
لعظم ، والخطر فيه أشد .

ومن هنا وجدنا الامام الغزالي يقسم الناس بالنظر الى
مدى حاجتهم الى پراهيين علم التوحيد وأدلته فرقا أربع .

الفرقة الأولى

طائفة آمنوا بالله ، وصدقوا رسوله ، واعتقدوا اعتقادا
يقينيا أن ما جاء به هو الحق ، ثم اشتغلوا — بعد ذلك —
بالعبادة التي كلفوا بها ، بجانب قيامهم بأعمال الحياة التي
تكفل معاشهم من صناعة أو تجارة .

ينبغي علينا أن نترك هؤلاء على ما هم عليه من الايمان
الذي استقر في قلوبهم ، والا نشوش عليهم عقائدهم بالاشتغال
بعلم التوحيد وبراهينه وأدلته ، بمعنى ألا نلزمهم بطلب علم
التوحيد ، وقد أعرضوا بأنفسهم عنه ، ولم يكونوا أهلا له .

ذلك أنهم اذا شغلوا بأدلة هذا العلم ، وما يبرز
عليها من الاشكالات ، فربما لصقت بأذهانهم بعض المشكلات ،
واستولت على عقولهم ، وتمكنت منها بالقدر الذي لا تنمحي عن

عقولهم بما يذكر لهم من الحلول ، فيصبح المشتغل يعلم
التوحيد اذا سلك هذا المسلك أشبه بالطبيب الذي يهــم
مريض بدلا من أن يعالجه .

ولنأني هذا المنهج الأسوة الحسنة في رسول الله
صلى الله عليه وسلم — حيث طالب هذه الفرقة بالايـمـان
والتصديق بما جاء به ، ولم يطالبهم بالبحث والنظر فيما قدمه
لهم من العقائد ، كما أنه — صلى الله عليه وسلم — لم
يفرق بين أن يكون ايمانهم قائما على التقليد ، أو ناشئا عن
الأدلة والبراهين ، فضلا عن أنه صلى الله عليه وسلم — زكى
ايمان من بادر من العرب بتصديقه بمجرد القرائن الدالة
على صدقه ، والتي قادت قلوبهم الى الانقياد للحق والصدق .

كما لم يؤثر عن الصحابة — رضوان الله عليهم —
الاشتغال بهذا العلم لعدم حاجتهم اليه ، فلم يتواتر عنهم
أن ناقشوا مسألة أو صنفوا فيه ، أو قاموا بتدريسه لغيرهم
بل كان شاغلهم الوحيد يتمثل في عبادة الله ، والدعوة الى
الله ، وحث الناس على ما يصلح أمورهم في الدنيا والآخرة .

فليتمثل المشتغل بالتوحيد منهج رسول الله — صلى
الله عليه وسلم — وصحابته مع تلك الطائفة ، وليعلم أن هؤلاء ،

الناس مؤمنون حقاً ، وأدلة علم التوحيد وبراهينه ومسايله فسي
حقهم أشد ضرراً عليهم وعلى عقيدتهم .

الفرقة الثانية

طائفة عرفوا الحق كما يعرفون أبناءهم ، ولكنهم مالوا
عن اعتقادهم تمسباً لباطلهم ، وجموداً على تقليد آبائهم ،
وهؤلاء هم الكفرة الذين أنكروا الدين من أساسه كفراً به ،
ومثلهم المبتدعة الذين ابتدعوا في الدين ما ليس منه ، فمن
عاشوا بعقلية جامدة ، وطبع غليظ ، طبعهم على التقليد فسي
عتاد واستكبار .

فمثل هؤلاء لا يصلح معهم الا السوط والسيف ، حيث
لا تجديهم المناقشات العلمية نفعا .

والمطلع على تاريخ الدعوة الاسلامية يجد أن أكثر الكفرة
لتسلموا تحت ظلال السيوف الاسلامية في الفزوات النبوية حتى
أنك لا تصادف معركة بين المسلمين والكفار ، الا وأسفرت عن
مجموعة من أهل الكفر والضلال ، مالت الى الانقياد قلوبهم ،
وانشروحت للحق عقولهم ، وعلى التقيض تماماً لا تصادف معركة
من معارك الجدل والمناظرة بين المسلمين والكفار الا وتنتهي
بزيادة عدد المعاندين للصريح على الباطل .

وليس معنى هذا أننا نغض من قيمة العقل الانساني وبرهانه ، لكننا نقول مثل ما قال الامام الغزالي : أن نـُـور العقل منحة آلهية كريمة ، لا يخلص الله بها الا الآحاد من الناس ، أما الغالب على أحوال الخلق ، قصور الفكر ، وإهمال استخدام العقل في البحث عن الحق وكشف النقاب عنه .

فتلك الطائفة لقصورهم ، لا يدركون براهين العقول ولا يطبقونها ، وهم بذلك أشبه بخفافيش الظلام التي تعجز عيونها عن رؤية ضياء الشمس ، كما أن العلوم تضرهم كما تضر رياح الورد بالجعل الذي جبل بطبعه على الحياة في الرائحة الكريهة ، وفي مثل هؤلاء قال الامام الشافعي - رضى الله عنه - :

فمن منح الجهال علما أضاعه : ومن منح المستوجبين فقد ظلم
فضياع العلم رهن يمنحه لغير أهله من نشأوا على الجهالة وثبتوا عليها وتمصبوا لها .

الفرقة الثالثة

هم طائفة من الناس اعتقدوا الحق تقليدا أو سماعا ، ولكن الله خص فطرتهم بنوع من الذكاء والقطنة ، دفعهم السي التفكير في عقيدتهم .

— ٣٠ —

هؤلاء قد تعرض للبعض منهم شبهة من الشبهات ، —
ينتبه اليها من ذات نفسه أو يسمعها من غيره — تشككهم فسى
عقيدتهم ، وتزلزل عليهم طمأنينتهم .

أمثال هذه الطائفة ، يجب التلطف بهم عند محاولتنا
إعادة الثقة اليهم ، وإزالة شكوكهم ، فلا يخوض المشتغل بهذا
العلم معهم بالبراهين والاعتراضات التى تعلمها ، بل يجسب
عليه أن يسلك بهم فى ذلك أسهل الطرق وأيسرها ، فيكتفى بما
أمكن من الكلام القنح والقبول لديهم ، وذلك باستبعاد ما
اعترضهم من شبهات وتقيحها ، أو بتقديم آية من القرآن الكريم
أو حديث شريف يدرأ به هذه الشبهة ، أو بنقل قول مأثور
لشخص معتقدون فيه الفضل والصلاح الى غير ذلك من الأدلة .

فاذا زال شكهم بذلك القدر اكتفينا به ، ولا ينبغي
أن نطلمعهم على الأدلة الجدلية المنظومة فى هذا العلم ،
خشية أن نفتح عليهم أبوابا آخر من الاشكالات .

أما اذا وجدنا أحدهم قد تميز بمزيد من الذكاء والفتنة
بحيث لا يقنعه غير تلك البراهين الجدلية ، أطلمناه على الدليل
الحقيقى منها بقدر حاجته ، ودون مزيد على ذلك .

الفرقة الرابعة

هم جماعة من أهل الضلال ، تميزوا بقدر وافر من —
 العظمة والذكاء ، ساعدهم ذلك على اثارة المشكلات العقائدية
 فقالوا عن الحق بما يثيرونه من مشكلات أو بما عرض لهم من —
 شبهات .

الا أنهم لذكائهم وفطنتهم ، يتوقع المرء منهم —
 الضلال ، وقبول الحق الذى انحرفوا عن طريقه بمجرد ازاله
 شكوكهم ، ومحو الشبهات التى عرضت لهم .

هؤلاء يجب التلطف بهم — أيضا — فى استمالتهم الى
 الحق ، وارشادهم الى العقائد الصحيحة ، ولكن هذا التلطف
 يختلف فى الوسيلة عما رأيناه فى الفرقة السابقة ، ذلك أن
 التلطف هنا انما يكون بأسلوب برئ من التعصب والكراهية
 وبرئ عن الاستعلاء وحب الغلبة والظهور عليهم ، لأن ذلك
 يثير الحقد فى نفوسهم ، فلا يرجعون الى الحق ، ويهيج
 بولعت الاصرار على الباطل ، والتعاضد فيه ، والدليل على
 ذلك ، أن اكثر الجهالات ، وأغلب الضلالات التى فشت فى
 عقول الموام ، ورسخت فى قلوبهم كان بسبب الأسلوب الخاطى
 الذى اتبعه جماعة من أهل الحق فى مجال التعريض بخصوصهم .

- ٤٢ -

والنظرة اليهم بعين التحقير والازدراء ، فأثار هذا النهج من
بواطن هؤلاء دواعي المعاندة ، والاصرار على الثبات على
هذه الشكوك والشبهات مع أنها ظاهرة الفساد ، لدرجة صعب
معها على المتطفلين من العلماء محوها من عقولهم بأصاليهم
العلمية الرقيقة .

وضرب لنا الامام الغزالي مثلا توضيحيا نتج عن التعصب
والعناد (مشكلة خلق القرآن) ذلك : أن الذين اعتقدوا
أن الحروف والأصوات التي يقرأ بها القرآن في الحال بمعد
السكوت عنها قديمة .

فمع بطلان هذا الزعم بالضرورة العقلية ، إلا أن قائلية
اعتقدوا ذلك عنادا واستكبارا ، ولولا ذلك لما أمكن أن يقول
انسان بهذا القول ، فضلا عن أن يعتقده مع ظهور بطلانه .

ومن هنا يتبين لنا نتيجة مفادها ، أن الجادلية
والمعاندة داء مقوت في طريق الدعوة الى الله ، يجب على
كل مؤمن أن يحترس منه قدر طاقته ، وأن الاستكبار على الخلق
يشير ضميرتهم فيدفعهم الى الثبات على ما هم فيه من الضلالات ،
وأن طريق الرفق في اقناع من ضل من المسلمين ، والنظر الى
كافة الخلق بعين الرحمة ، والتلطف في ارشاد من ضل من هذه
الامة هو الطريق القويم .

- ٣٣ -

واعلم أن النفس الراضية المطمئنة الى ايمانها بالحق ،
الداعية اليه بالحكمة والموعظة الحسنة ، المتخذة من وداعة
الخلق ، ورقة الطبع وسيلة لدعوتها ، أجدر أن تبلغ من
غايتها ما تريد ، لأنها تطيع النفوس بطابعها ، وتشكلها على
مثالها .

والله أعلم

التصديق الثالث في بيان أن الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات

اعلم أن التبحر في هذا العلم والاشتغال به جامع
ليس من فروض الأعيان وهو من فروض الكفايات .

فأما أنه ليس من فروض الأعيان فقد اتضح لك برهانه
في التصديق الثاني . إذ تبين أنه ليس يجب على كافة المخلوق
إلا التصديق الجازم ، وتطهير القلب عن الريب والشك في
الأيان ، وإنما تسير إزالة الشك فرض عين في حق من اعتراه
الشك . فان قلت : فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت
أن أكثر الفقهاء يفرم ذلك ولا ينفهم ، واعلم أنه قد سبق
أن إزالة الشكوك في أصول العقائد واجبة ، واعتوار الشك غير
مستحيل وإن كان لا يقع إلا في الأقل ، ثم الدعوة إلى الحق
بالبرهان مهمة في الدين .

ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لاغواء أهل الحق
بإفاعة الشبهة فيهم فلا بد من يقاوم شبهته بالكشف ويعارض
اغواءه بالتقبيح ولا يمكن ذلك إلا بهذا العلم ، ولا تنفك
البلاد عن أمثال هذه الوقائع فوجب أن يكون في كل قطر من
الأقطار ، وصقع من الأصقاع قائم بالحق فيشتغل بهذا العلم
يقاوم دعاة البتدعة ويحتمل المائلين عن الحق ، ويصفي قلوب
أهل السنة عن عوارض الشبهة ، فلو خلا عنه القطر خرج به
أهل القطر كافة كما لو هلا عن الطبيب والفقير .

نعم من أنس من نفسه تعلم الفقه أو الكلام ، وخلا
الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واصتقتى في
تعيين ما يشتغل به منهما أوجبنا عليه الاشتغال بالفقه فإن

الحاجة اليه لعم والوقائع فيه اكثر فلا يستغنى أحد في ليله
ونهاره عن الاستعانة بالفقه ، واعتوار الشكوك المحوجة للسي
علم الكلام باد بالاضافة اليه .

كما أنه لو خلا البلد عن الطبيب والفقيه كان التشاغل
بالفقه أهم لأنه يشترك في الحاجة اليه الجماهير والدهماء ،
فأما الطب فلا يحتاج اليه الاصحاء ، والمرضى أقل عدداً بالاضافة
اليهم ، ثم المريض لا يستغنى عن الفقه كما لا يستغنى عن الطب ،
وحاجته الى الطب لحياته الغانية والى الفقه لحياته الباقية
وعنان بين الحالتين . فاذا نسبت ثمرة الطب الى ثمرة الفقه
علمت ما بين الثمرتين . وذلك على أن الفقه أهم العلوم
اشتغال الصحابة - رضى الله عنهم سبالبحث عنه في مشاوراتهم
ومفاوضاتهم .

ولا يفرنك ما يهول به من يعظم صناعة الكلام من أنه
الأصل والفقه فرع له فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا
المقام ، فان الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق والجزم
وذلك حاصل بالتقليد ، والحاجة الى البرهان ودقائق الجدل
نادرة والطبيب أيضا قد يلبس فيقول : وجودك ثم وجودك ثم
وجود بدئك موقوف على صناعتي وحياتك منوطة بي ، فالحياسة
والصحة أولا ، ثم الاشتغال بالدين ثانيا ، ولكن لا يخفى مسا
تحت هذا الكلام من التهمة ، وقد نبهنا عليه .

شرح التمهيد الثالث

(نرى بيان أن الاشتغال بعلم التوحيد من فروض الكفايات)

علمنا فيما سبق أن الاشتغال بعلم التوحيد ان كان
مهما في حق البعض من الناس ، فهو في حق البعض الآخر
ليس بهم ، بل المهم تركه .

وهذا التمهيد يعد كنتيجة حتمية للتمهيدين السابقين
وفيه : يبين لنا الامام الغزالي الحكم الشرعي للاشتغال بعلم
التوحيد فيقول :

ان التبحر في معرفة مسائل علم التوحيد ، والالام التام
بأدلته وبراهينه ، ليس فرض عين على المسلمين ، لكنه فرض
كفاية .

ولنا أن نسأل : لم لم يكن تعلم علم التوحيد فرض عين ؟
ولم كان فرض كفاية مع أن أغلب الفرق التي ذكرناها في التمهيد
السابق يضرهم ذلك العلم ، ولا ينفهم ؟
— وللإجابة عن هذا السؤال نقول :
— أما أنه ليس فرض عين :

فلأن الواجب في حق كافة الخلق هو الايمان ، والتصديق
الجازم ، وتطهير القلب من الشكوك في الايمان ، وهذا أمر

قد يتحقق في السواد الأعظم من الناس تقليدا أو سماعا
فلا حاجة لهؤلاء إذا لتحلم علم التوحيد .

انما يصح ازالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك
فقط من هذا البعض .

— وأما أنه فرض كفاية :

فلأن كل زمن من الأزمان ، وكل قطر من الأقطار ، وكل
بلد من البلدان لا يخلو من مبتدع ، يزلزل على الناس
عقائدهم بما يبتدعه من الضلال والبطلان ، ويشير الشكوك في
قلوبهم .

فحدوث الشكوك في عقائد المسلمين ليس مستحيلا ، وإن
كان قليل الوقوع .

والدعوة الى دين الله بالأدلة والبراهين مهمة ضرورية
في الدين ، وازالة الشكوك في أصول العقائد أمر واجب على
المسلمين .

من أجل هذا يجب أن يكون في كل قطر من الأقطار ،
وبلد من البلدان ، قائم بالحق ، مشغول بعلم التوحيد ،
يتكفل بأمر الدعوة الى دين الله ، وتنقية قلوب المؤمنين من
الشكوك والأوهام ، التي تحتلها سائمة عقيدتهم ، ويقتضي

لمقاومة شبهة المبتدعة ، فيكشف زيفها ، ويظهر بطلانها .

ولكل هذه الاسباب كان الاشتغال بعلم التوحيد فرض
كفاية على المسلمين ، بحيث لو خلا القطر أو البلد من
المشتغل به ، أثم به أهله كافة .

(نتائج حاصل)

يستفاد مما تقدم أن الاشتغال بتعلم علم التوحيد فرض
كفاية على المسلمين ، كذلك شأن تعلم علم الفقه ، والاشتغال
بمهنة الطب ، فكلاهما من فروض الكفايات ، لأن الأمم
حاجتها ماسة لكل هذا .

وهنا يتبادر سؤال مفاده : لو خلا قطر من الأقطار من
عالم بالغة ، وعالم بالتوحيد ، ووجد من عنده الكفاية لدراسة
أحد العلمين فقط ، لأن وقته لا يتسع لدراستهما معا فأيهما
أحق أن يبدأ به ، وأيهما أولى بالتعلم خاصة وقد استويا
في الحكم الشرعى ؟
— نقول :

الاشتغال بالفقة أولى ، والعمل به أوجب ، لأن الحاجة
إلى الفقة تشمل جميع الناس ، والوقائع فيه أكثر .

أما ورود الشكوك التي تحوج الى علم الكلام فانها نادرة بالنسبة الى حاجة الناس الى الفقه وأحكامه .

ولعلم أن ماقلناه لا يتعارض مع القول : (بأن علم الكلام أصل والفقه فرع له) ، فانه قول حق ، لكنه غير نافع في هذا المقام ، لأن الأصل هو الاعتقاد الصحيح ، والتصديق الجازم ، وقد يحصلان ويتحققان بالتقليد ، والشبهات في العقائد قليلة الوقوع ، وليست عند جميع الناس ، فالحاجة الى البراهين الكلامية ، والأدلة الجدلية نادرة .

وكذلك الحال . . لو خلا البلد عن الطبيب والفقيهة ، كان الاشتغال بالفقة أهم وأولى من الاشتغال بالطب ، لأن الفقة يحتاج اليه عامة الناس ، المرضى منهم والأصحاء .

زد على ذلك أن المريض كما لا يستغنى عن الطبيب ، لا يستغنى عن الفقة ، وحاجته للفقة ساعة مرضه أشد لأنها تتعلق بحياته الباقية ، أما حاجته للطب فلحياته الفانية .

ولا يفرنك قول المشتغل بالطب ، أن وجود الانسان ووجود بدنه موقوف على صنفتي ، فوجب أن يركز الاشتغال بالطب مقدما على الاشتغال بالدين ، لأن وجود البدن أصل لجريان أحكام الدين عليه ، حيث لا يخفى عليك ما في هذا

— ٤٠ —

القول من تلبس وتمويه ، حيث بينا لك أن الطب لا يحتاجه
إلا المرضى ، فضلا عن هذا فإن العبوة بشرة العلم .

ثمرة الفقه تتمثل في الحفاظ على الحياة الباقية ،
أما ثمرة الطب فغايتها : الحفاظ على الحياة الغانية وشتان
بين الشترتين .

وليس أدل على أن الفقه أولى العلوم بالاشتغال من
اشتغال الصحابة - رضى الله عنهم - بالبحث عنه فى شؤونهم ،
وتدريسه ومدارسته فى جلساتهم ...

والله أعلم

التمهيد الرابع في بيان مناهج الأدلة التي استشهدنا بها في هذا الكتاب

اعلم أن مناهج الأدلة متشعبة ، وقد أوردنا بعضها في كتاب محك النظر ، وأشبعنا القول فيها في كتاب معيار العلم . ولكننا في هذا الكتاب نحتز عن الطرق المنطقية والمسالك الغامضة قصدا للايضاح ، وميلا الى الاجازة واجتنابا للتطويل ، ونقتصر على ثلاثة مناهج :

المنهج الأول : السبر والتقسيم : وهو أن نحصر الأمر فـنقسم قسمين ، ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني كقولنا : العالم إما حادث وإما قديم ، ومحال أن يكون قديما فيلزم منه لامحالة أن يكون حادثا .

وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصودا استفدناه من علمين آخرين :

أحدهما قولنا : العالم إما قديم أو حادث . فإن الحكم بهذا الانحصار علم

والثاني قولنا : ومحال أن يكون قديما . فإن هـذا علم آخر والثالث هو اللازم منهما وهو المطلوب بأنه حادث .

وكل علم مطلوب فلا يمكن أن يستفاد الا من علمين هما أصلان ولا كل أصليين . بل اذا وقع بينهما ازدواج على وجه مخصوص وشرط مخصوص . فاذا وقع الازدواج على شرطه أفاد علما ثالثا وهو المطلوب . وهذا الثالث قد نسميه دعوى اذا كان لنا خصم ونسميه مطلوبا اذا كان لم يكن لنا خصم . لأنفسه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفرقا بالاضافة الى الأصليين فانفسه مستفاد منهما . ومهما أقر الخصم بالأصليين يلزمه لا محالة

الاقرار بالقرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى .

المفهوم الثاني : أن ترتب أصليين على وجه آخر مثل قولنا : كل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث . وهو أصل والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو أصل آخر فيلزم منهما صحة دعوانا وهو أن العالم حادث وهو المطلوب . فتأمل . هل يتصور أن يقر الخصم بالأصليين ثم يحكمه انكار صحة الدعوى فتعلم قطعاً أن ذلك محال .

المفهوم الثالث : أن لا نتعرض لثبوت دعوانا بل ندعى استحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه يخفى الى المحال . وما يفرض الى المحال فهو محال لا محالة .

مثاله : قولنا ان صح قول الخصم ان دورات الفلك لا نهاية لها . لزم منه صحة قول القائل ان ما لانهاية لـه قد انقضى وفرغ منه . ومعلوم أن هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة . أن المفرض اليه محال وهو مذهب الخصم . فهاهنا أصلاً أحدهما قولنا :

ان كانت دورات الفلك لا نهاية لها فقد انقضى ما لا نهاية له . فان الحكم يلزم انقضاء ما لانهاية له على القول بنفى النهاية عن دورات الفلك علم ندعيه ونحكم به . ولكن يتصور فيه من الخصم اقرار وانكار بأن يقول لا أسلم أنه يلزم ذلك .

والثاني قولنا : ان هذا اللازم محال فانه أيضاً أصل يتصور فيه انكار بأن يقول سلمت الأصل الأول ولكن لا أسلم هذا الثاني وهو استحالة انقضاء ما لانهاية له . ولكن لو أقصر بالأصليين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجباً بالضرورة وهو الاقرار باستحالة مذهب المفرض الى هذا المحال .

فهذه ثلاثة مناهج في الاستدلال جلية لا يتصور انكشاف
حصول العلم منها .

والعلم الحاصل هو المطلوب والمدلول . وازدواج الأصلين
اللازمين لهذا العلم هو الدليل . والعلم بوجه لزوم هذا
المطلوب من ازدواج الأصلين علم يوجه دلالة الدليل . وفكر
الذي هو عبارة عن احضار الأصلين في الذهن وطلبك التفتن
لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصلين هو النظر قساذن
عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان احدهما احضار الأصلين
في الذهن وهذا يسمى فكرا . والآخر تشويق الى التفتن لوجه
لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين وهذا يسمى طلبا . فلذلك قال
من جرد التفاته الى الوظيفة الأولى حيث أراد حد النظر أنه
الفكر . وقال من جرد التفاته الى الوظيفة الثانية في حد النظر
انه طلب علم أو غلبة ظن . وقال من التفت الى الأمرين جميعا
انه الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن ، فهكذا
ينبغي أن تفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة وحقيقة النظر .
ودع عنك ما سودت به أوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات
لاتشفي غليل طالب ولا تسكن نهمة متعطش . ولن يعرف قسدر
هذه الكلمات الوجيزة الا من انصرف خائبا عن مقصده بمسدد
مطالعة تصانيف كثيرة . فان رجعت الآن في طلب الصحيح الى
ما قيل في حد النظر دل ذلك على أنك لم تخلص من هذا
الكلام بطائل ، ولن ترجع منه الى حاصل ، فانك اذا عرفت أنه
ليس هنا الا علوم ثلاثة علما هما أصلا يرتبان ترتبا مخصوصا
وهلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيه الا وظيفتان احدهما احضار
العلمين في ذهنك ، والثانية التفتن لوجه العلم الثالث منهما
والخيرة بعد ذلك اليك في اطلاق لفظ النظر في أن يعتمد به
عن الفكر الذي هو احضار العلمين أو عن التشوف الذي هو

طلب التفتين لوجه لزوم العلم الثالث • أو عن الأمرين جميعاً
فان العبارات مباحة والاصطلاحات لا مشاحة فيها •

فان قلت : غرضي أن أعرف اصطلاح المتكلمين وأنهم
عبروا بالنظر عماذا • فاعلم أنك اذا سمعت واحد بحد النظر
بالفكر وآخر بالطلب وآخر بالفكر الذي يطلب به • لم تستغرب
في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة أوجه • والعجب من لا يتفتن
لهذا ويفرض الكلام في حد النظر مسألة خلافية ويستدل بصحة
واحد من الحدود وليس يدري أن حظ المعنى المعقول من
هذه الأمور لا خلاف فيه • وأن الاصطلاح لا معنى للخلاف فيه •

واذا أنت أمنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً
أن أكثر الاغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الألفاظ
ولقد كان من حقه أن يقدر المعاني أولاً ثم ينظر في الألفاظ
ثانياً ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات ولكن من
حرم التوفيق استدبر الطريق ونكل عن التحقيق •

فان قلت : اني لا أستريت في لزوم صحة الدعوى من
هذين الأصلين اذا أقر الخصم بهما على هذا الوجه • ولكن
من أين يجب على الخصم الاقرار بهما • ومن أين تقتضى هذه
الأحوال المسئلة الواجبة التسليم ؟ فاعلم أن لها مدارك شتى
ولكن الذي نستعمله في هذا الكتاب نجتهد أن لا يعدو ستة :
الأول منها الحسيات : أعني المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة
مثاله : اننا اذا قلنا مثلاً : كل حادث فله سبب وفي العالم
حوادث فلا بد لها من سبب •

فتولنا في العالم حوادث أصل واحد يجب الاقرار به
فانه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث أشخاص الحيوانات

— ٤٥ —

والنباتات والفيوم والأمطار ، ومن الأعراض الأصوات والألوان .
وان تخيل انها متنقلة فالانتقال حادث ونحن لم ندع الا حادثا .
ولم نعين أن ذلك الحادث جوهر أو عرض أو انتقال أو غيره .
وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الألام والأفراح والغصوم
فى قلبه فلا يمكنه انكاره .

الثانى العقل المحض : فانا اذا قلنا العالم اما قديم متقدم
واما حادث متأخر وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف
به على كل عاقل . .

مثاله : أن نقول كل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، والعالم
لا يسبق الحوادث فهو حادث . أحد الأصلين قولنا : ان ما لا
يسبق الحوادث فهو حادث .

وجب على الخصم الاقرار به لأنه ما لا يسبق الحادث اما
أن يكون مع الحادث أو بعده ولا يمكن قسم ثالث . فان ادعى
قسما ثالثا كان منكرا لما هو بديهي فى العقل وان أنكر أن ما
هو مع الحادث أو بعده ليس بحادث فهو أيضا منكر للبدية .

الثالث التواتر : مثاله : أن نقول محمد صلوات الله وسلام عليه
صادق لأن كل من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء هـ
بالمعجزة فهو اذن صادق .

فان قيل : أنا لا أسلم أنه جاء بالمعجزة فنقول : قد
جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة فاذن قد جاء بالمعجزة فان سلم
الخصم أحد الأصلين وهو أن القرآن معجزة اما بالتطوع أو بالدليل
وأراد انكار الأصل الثانى وهو أنه قد جاء بالقرآن وقال لا أسلم
أن القرآن ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم تسليمًا لم
يمكنه ذلك لأن التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم

بوجوده ويدعواه النبوة بوجود مكة ووجود موسى وهنسى وسائس
الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين .

الرابع : أن يكون الأصل مثبتا بقياس آخر يستند بدرجة واحدة
ودرجات كثيرة اما الى الحسيات أو العقليات أو المتواترات فأن
ما هو فرع الأصلين يمكن أن يجعل أصلا في قياس آخر .
مثاله : أنا بعد أن تفرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا
أن نجعل حدوث العالم أصلا في نظم قياس . مثلا أن نقول :
كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذن له سبب فلا يمكنهم
انكار كون العالم حادثا بعد أن أثبتنا بالدليل حدوثه .

الخامس : السمعيات مثاله : أنا ندعى مثلا أن المعاصى بمشيئة
الله تعالى . ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى والمعاصى
كائنة فهي اذن بمشيئة الله تعالى .

فأما قولنا هي كائنة فمعلوم وجودها بالحس وكونها معصية
بالشرع . وأما قولنا كل كائن بمشيئة الله تعالى فاذا انكر الخصم
ذلك منعه الشرع مهما كان مقرا بالشرع أو كان قد ثبت عليه
بالدليل فانا نثبت هذا الأصل باجماع الأمة على صدق قول القائل
ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فيكون السمع مانعا من الانكار .

السادس : أن يكون الأصل مأخوذا من معتقدات الخصم ومسلّماته
فانه وان لم يقم لنا عليه دليل أو يكن حسيّا ولا عقليّا انتفعنا
باتخاذها إياه أصلا في قياسنا وامتنع عليه الانكار الهادم لمذهب
وأمله هذا ما تكثر فلا حاجة الى تعيينه .

فان قلت : فهل من فرق بين هذه المدارك في الانتفاع
بها في المقاييس النظرية فاعلم أنها متفاوتة في عموم الفائدة فسان

المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق الا من لا عقل له ولا حس له ، وكان الأصل معلوما فالحس الذي فقده كالأصل المعلوم بحاسة البصر اذا استعمل مع الأكمة فانه لا ينفع والاكسه اذا كان هو الناظر لم يمكنه أن يتخذ ذلك أصلا وكذلك السموع في حق الأصم .

وأما المتواترات فانه نافع ولكن في حق من تواتر اليه فأما من لم يتواتر اليه ممن وصل اليها في الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فأردنا أن نبين له بالتواتر أن نبينا وسيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم تسليما وعلى آله وصحبه تحدى بالقرآن من لم يقدر عليه مالم يمهله مدة من يتواتر عنده . ورب شيء يتواتر عند قوم دون قوم فقول الشافعي — رحمه الله تعالى — في مسألة قتل المسلم بالذمي متواتر عند الفقهاء من أصحابه دون العوام من المقلدين وكم من مذاهب له أحاد المسائل لم تتوافر عند أكثر الفقهاء وأما الأصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفذ الامع من قدر معه ذلك القياس .

وأما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وانما تنفع الناظر مع من يعتقد ذلك المذهب .

وأما السمعيات فلا تنفع الا من يثبت السمع عنه فهذه مدارك علوم هذه الأصول المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالأمور المجهولة المطلوبة .

وقد فرغنا من التمهيدات فلنشغل بالاقطاب التي هسى مقاصد الكتاب .

شرح التمهيد الرابع

المناهج التي اختارها الامام الغزالي واعتمد عليها في هذا الكتاب

اعلم أن مناهج الأدلة التي تستخدم لا ثبات العقائد كثيرة ، ومتشعبة ، وقد استفاد الامام الغزالي في بحث هدفه المناهج في كتابه (معيار العلم) الا أنه في هذا التمهيد يعرض لنا مناهج ثلاثة ، وقع اختياره عليها لتكون عماده فسيعرض المسائل ، ومناقشة الآراء في هذا الكتاب ، ويرجع اختياره لهذه المناهج الى عاملين :

- ١ — كون هذه المناهج موجزة عن غيرها .
- ٢ — كونها واضحة ، وبعيدة عن الغموض .

المنهج الأول : السبر والتقسيم

وهو أن تحصر الأمر المطلوب اثباته في قسمين مثلاً ، ثم تبطل أحد القسمين ، فيلزم منه ثبوت صحة الآخر بالضرورة .

ولنتخذ استخدلاً لنا على حدوث العالم مثلاً نوضح بهه (منهج السبر والتقسيم) فنقول :

العالم اما حادث واما قديم ، لكنه غير قديم . فيلزم منه أن يكون حادثاً .

— ٤٩ —

ونتأمل هذا المنهج يتضح لنا أنه يتكون من أصليين —
أو مقدمتين ، أو علمين ، يلزم من ازدواجهما علم ثالث أو
نتيجة :

فأما إذا ثلاثة علوم ، كل منها مستقل وهي :
— العلم الأول : أو المقدمة الأولى : تتمثل في حصر العالم
في الحادث والقديم ، ومثلنا لها بقولنا :
العالم إما حادث وإما قديم .

— العلم الثاني : أو المقدمة الثانية : تتمثل في إبطالنا لأحد
القسمين وهو (قدم العالم) ومثلنا لها —
بقولنا : لكنه غير قديم .

فيلزم من ازدواج هذين العلمين على النحو المتقدم
النتيجة وهي : علم ثالث ، وتتمثل في الحكم بحدوث العالم .
وهو المطلوب .

فالقاعدة العامة التي نخرج بها من هذا المنهج ،
والتي سنطبقها على المنهجين التاليين هي :
أن كل علم نريد اثباته لا يمكن أن يستفاد إلا من
علمين هما أصلاً يقترنان معا على وجه مخصص ، وبشروط معينة
معلومة في علم المنطق .

— ٥٠ —

فإذا وقع الازدواج بين العلمين على شرطه ، وأقـر
الخصم بالمقدمتين ، لزمه بالضرورة التسليم بالنتيجة التي هـى
العلم الثالث .

ولعلم أن النتيجة اللازمة عن هذا المنهج لها مسميات
كثيرة حسب ظروف البحث فتسمى دعوى ، ومطلوبا ، وفائدة كما
تسمى فرعا .

— فتسمى دعوى : إذا كان لنا خصم نجادله . فقولنا إذا
(العالم حادث) هذه دعوى ندعيها
ونستدل عليها بهذا الدليل فى مواجهة
خصم يعتقد قدم العالم .

— وتسمى مطلوبا : إذا لم يكن هناك خصم نجادله . لأنها فى
هذه الحالة تكون مطلبا لنا ، نستدل على
صحته بهذا الدليل .

— وتسمى فائدة أو نتيجة : لأنها مستفادة من الأصلين السابقين
ونتيجة لهما .

— وتسمى فرعا : لأن العلمين الأولين أصلان وهى فرع عنهما .

المنهج الثاني : القياس

وذلك بأن نقيم البرهان على صحة دعوانا بقدمتين ترتبهما على وجه خاص يعلم من مباحث علم المنطق • ومثال ذلك :

أن نتخذ قضية (حدوث العالم) والاستدلال عليها
مثالا نوضح به هذا المنهج فنقول :
العالم لا يخلو عن الحوادث • وكل مالا يخلو عن الحوادث
فانه حادث اذا العالم حادث •

فاذا سلم الخصم صحة الأصلين الأولين • لزمه التسليم
بالنتيجة • وثبتت دعوانا وهي (العالم حادث) •

فهذا المنهج - أيضا - يتكون من علوم ثلاثة • العلم
الأول والثاني أصلان • والعلم الثالث نتيجة •

وتسمى النتيجة في هذا المنهج بنفس مسمياتها في
المنهج السابق طبقا لما ذكرناه •

المنهج الثالث

وفي هذا المنهج لا تتعرض لدعوانا بالاثبات • بل

- ٥٢ -

ندعى استحالة دعوى الخصم ، فنبين أن دعواه تؤدي إلى
المحال ، وكل ما أدى إلى المحال فهو محال مثله . وإذا ثبت
استحالة دعوى الخصم ، ثبت بالتالي صحة دعوانا . وذلك
كأن تقول لمن ادعى من الفلاسفة (أن دورات الفلك لا نهاية
لها) وانت تدعى (أنها متناهية) تقول :
لو صح أن دورات الفلك لا نهاية لها ، للزم صحة
أن ما لا نهاية له قد انقضى وانتهى .

ولكن القول بأن ما لا نهاية له قد انقضى باطل فبطل
ما أدى إليه وهو ما يدعيه الخصم من أن دورات الفلك لا نهاية
لها .

هذا المنهج يتكون - أيضا - من مقدمتين أو أصليتين
أو علميتين كالمنهجين السابقين ، لزم من ازدواجهما علم ثالث .
الأصل الأول : لو كانت دورات الفلك لا نهاية لها لزم القول
بانقضاء ما لا يتناهى .

الأصل الثانى : قولنا : لكن انقضاء ما لا يتناهى باطل .
وقد ينكر الخصم أحد الأصلين ، أو ينكرهما معا ،
وحينئذ لا تلزم منهما نتيجة .

— ٥٣ —

أما إذا أقر بهما لزمه الإقرار بالعلم الثالث اللازم .منهما
 ضرورة • وهو بطلان اللانهاية فى دورات الأفلاك •
 وإذا بطل قوله هذا : ثبت دعوانا القائلة : أن •
 دورات الفلك متناهية •

هذه مناهج ثلاثة واضحة فى الاستدلال • وموجزة فى
 التوصل الى المطلوب • ومنتجة للعلم الصحيح على حد تعبير
 الامام الغزالى •

واعلم أن العلم الحاصل من أحد المناهج المتقدمة
 الثلاثة يسمى (المطلوب أو المدلول) •

— (والدليل) : هو ازدواج القدمتين أو ترتيب الأصلين —
 ترتيبها خاصا • وبشروط معينة • بحيث يستلزمان النتيجة •

— (ووجه دلالة الدليل) : هو العلم بوجه لزوم المطلوب أو •
 النتيجة من ازدواج القدمتين أو الأصلين •

— والفكر : هو الالتفات للروم النتيجة من القدمتين •
 فلو قلت :

العالم متغير • كل متغير حادث • ينتج العالم حادث •

— فاحضار القدمتين فى ذهنك يسمى فكرا •

— ٥٤ —

- وترتيبهما على النحو الذى ذكرناه يسمى دليلا .
- وتفتنك لوجه لزوم النتيجة من القدمتين يسمى نظرا .
- ولكى نصل الى ادراك أى علم مطلوب لنا : لابد أن نمرر بوظيفتين :
- الأولى : هى حركة النفس فى معلوماتها وتتمثل نفسى استحضارنا القدمتين فى الذهن ، وهذا مما أطلقناه عليه اسم الفكر .
- الثانية : تتمثل فى تشوقنا الى التفتن لوجه لزوم العلم المطلوب من ازدواج القدمتين ويسمى ذلك طلبا .
- وقد وقع خلاف بين المتكلمين فى حد الفكر والنظر أساسه وعماده هاتان الوظيفتان :-
- فمن نظر الى الوظيفة الأولى واقتصر عليها عرف النظر بأنه الفكر .
- ومن نظر الى الوظيفة الثانية واقتصر عليها ، عرف النظر بأنه طلب علم أو غلبة ظن .
- ومن نظر للوظيفتين معا . عرف النظر بأنه الفكر الذى يطلب به من قام به علم أو غلبة ظن .
- فهذه جوانب مختلفة تحد النظر ، كل منها يفهم عليه

— • • —

ضوءا كاشفا ، ولذلك كان الخلاف في حد النظر لاشرة فيسه ،
ولا طائل تحته ، لأن هذه مصطلحات ولا مشاحة فيها .

ومعلوم أيضا : أن الدليل مبنى على تسليم القدمتين
من الخصم الذي تناظره ، فمتى سلم بهما لزمته النتيجة . أما
إذا أنكر مقدمة من القدمتين ، أو لم يعلم بكتليهما ، فلا
تلزمه النتيجة المتفرعة عنهما .

ومن هنا : فهناك أنواع من القضايا ، لا يستطيع الخصم
انكارها ، ولو فرض وانكرها الخصم فانكاره لها لا يعمل عليه ،
وبعد انكاره مكابرة وعنادا ، فالقياس المركب من هذه القضايا
ينتج حتما نتائج تلزم الخصم ضرورة ، وقد اختار الغزالي من
هذه القضايا أنواعا ستة وهي :

- ١ - الحسيات
- ٢ - الهديات العقلية
- ٣ - المتواترات
- ٤ - القضايا التي تستند الى أصل من الأصول السابقة
- ٥ - السمعيات
- ٦ - مسلمات الخصم

أولا : الحسيات

وهي القضايا التي يحزم العقل بنسبتها بواسطة الحس
الظاهري أو الباطني . مثل قولنا : الشمس مشرقة ، النار محرقة .

- ٥٦ -

فالحكم على الشمس بالاشراق متوقف على ادرك ذلك
بحاسة البصر ، والحكم على النار بالاحراق متوقف على ادرك ،
ذلك بحاسة اللمس .

ومثال الادراك بالحس الباطنى ادركنا للآلام ، وادركنا
للسعادة ، والفرح ، والشوق .

وقد مثل الغزالى لهذه القضايا بقوله :
فى العالم حوادث . كل حادث له سبب . ينتج العالم
له سبب فالقدمة الأولى لا يمكن للخصم أن ينكرها ، لأنها
تستند على المشاهدة ، فنحن ندرك بالمشاهدة الحيوانات
والنباتات والمتغيرات التى تطرأ عليها .

فلو ركبنا قياسا من هذه القضايا ، كانت النتائج الحاصلة
منه مسلمة عند الخصم ضرورة .

ثانيا : المذاهب العقلية

وتسمى الأوليات ، وهى القضايا التى يجزم العقل
بنسبتها بمجرد تصور الطرفين ، كقولنا : الواحد نصف الاثنين ،
والكل أعظم من جزئه .

فإذا تصور الواحد ، وتصور نصف الاثنين ، جزم العقل

— ٥٧ —

بالحكم ، وهو ثبوت نصف الاثنين للواحد .

وقد مثل الغزالي لهذه القضايا بقوله : العالم لا يسبق
الحوادث ، وكل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث . ينتج العالم
حادث .

فالمقدمتان بحكم بنسبتهما العقل بداهة ، ولا يحتاج
فى ذلك الى نظر واستدلال ، وان احتاج الى توضيح ولا يسهل
الخصم الا الاقرار بمقدمته ، فتلزمه النتيجة .

ثالثا : المتواترات

وهى القضايا التى يجزم العقل بنسبتها لأنها ثابتة عن
طريق الأخبار المنقولة من جمع كثير ، عن جمع كثير من يجزم
العقل بامتناع تواطئهم على الكذب ، ومثالها أن نقول (محمد
صلى الله عليه وسلم - ادعى الرسالة ، وظهرت المعجزة على
يديه) فإذا جعلت هذه القضية أصلا فى دليل ، وجب على
الخصم أن يسلم به ، فتلزمه النتيجة ، لأن مقدماته مقطوع بها ،
لتواترها .

— ٥٨ —

رابعاً : القضايا المستندة الى أصل من الأصول الثلاثة السابقة
(الحس / العقل / القواسم)

وهي القضايا التي سبق ان كانت نتيجة في قياس اعتمد
على مقدمات حسية ، أو عقلية ، أو متواترة ، ومثالها قولنا :
العالم حادث . وكل حادث له سبب . العالم له سبب .

فان الخصم لا ينكر المقدمة الأولى ، وان كانت نظريّة
في هذا القياس ، لكنها قد استندت الى أصل آخر حسّي .

خامساً : السمعيّات

وهي القضايا الثابتة عن طريق السمع من الكتاب أو السنة
المطهرة وقد مثل لها الغزالي بقوله :
المعاصي كائنة ، وكل كائن فهو بمشيئة الله — تعالى —
فالمعاصي بمشيئة الله — تعالى — .

فالمقدمة الأولى من هذا القياس ثابتة بالحس والشاهدة ،
والثانية ثابتة بالحديث الشريف : (ما شاء الله كان ، وما لم يشأ
لم يكن) . فلو أنكر الخصم المقدمة الثانية كان منكراً للشرع .

سادسا : القضايا المسئلة من الخصم

ويمثل هذا النوع من القضايا فى الأمور التى يعتقدوها
الخصم ويعلم بها ، وان لم يقم لنا عليها دليل ، فنأخذ
هذه القضايا ، ونجعلها أصلا فى قياس ، فلا يستطيع الخصم
انكاره ، والاهدم مذهبه من أساسه .

تلك هى أنواع القضايا الست التى تناولها الامام الغزالى
بالذكر ، والتى ان ركب منها دليل ، لا يستطيع الخصم انكار
النتيجة التى تنفرع عن هذا الدليل ، والا كان مكابرا أو
معاندا .

الا أن هذه القضايا ليست كلها فى درجة واحدة من
ناحية فائدتها فى تصحيح الأدلة ، بل تتفاوت هذه الفائدة
تبعا للخصم الذى تناظره ، وأهمها فائدة هى الحسيات
والعقليات الا من لا عقل له ، أو من فقد حاسة من الحواس ،
وكان الأصل معلوما بالحق الذى فقد . فالقضايا التى تعتمد
على حاسة البصر ، لاتصلح مع خصم فقد بصره .

— أما التواترات : فلا تجدى نفعا الا مع خصم ثبتت
لديه تواترها ، وربما تواتر الحير عند قوم ، ولم
يتواتر عند آخرين .

- ٦٠ -

- أما القضايا المستنده الى أصل من الأصول الثلاثة السابقة فلا تجدى نفعا الا مع من ثبت عقده ذلك الأصل الأول : وسلم به ، والا أنكرها ، ورفض تسليمها .

- أما السمعيات : فلا تنفع الا مع من ثبت عنده صحة الدين ، وأمن بنصوصه المسموعة ، والا كان الزامه بها عن طريق البرهان .

- والقضايا المسلمة من الخصم : فلا تنفع الباحث فسى العلم ، وانما يقتصر نفعا على من يحاول خصما يعتقد بصحة هذه المقدمات .

فمثلا (العالم قديم) قضية لا يصح استخدامها
مقدمة في دليل الا مع فلسفى يعتقد ذلك ويسلم به .

تلك هي التمهيدات التى ذكرها الامام الغزالى ،
وتناولناها بالشرح ، ولنشرع - بعد ذلك - مستعدين من
الله العون من شرح الأقطاب التى هى مقاصد الكتاب .

القطب الأول

فى النظر فى ذات الله - تعالى - وفيه عشر دعوى
السدعى الأولى : وجوده تعالى تقدس

برهانه أن تقول :

كل حادث فله حدثه سبب ، والعالم حادث . فيلزم منه
أن له سببا ، ونعنى بالعالم كل موجود سوى الله - تعالى -
ونعنى بكل موجود سوى الله - تعالى - ، الأجسام كلها
وأعراضها .

وشرح ذلك بالتفصيل : أننا لا نشك فى أصل الوجود . ثم
نعلم أن كل موجود إما متحيز أو غير متحيز ، وأن كل متحيز
أن لم يكن فيه اختلاف فنسميه جوهرًا فردًا ، وأن اختلف السى
غيره سميناه جسمًا .

وأن غير المتحيز ، إما أن يستدعى وجوده جسمًا يقسم
به ، ونسميه العرض ، أو لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى .

فأما ثبوت الأجسام وأعراضها ، فمعلوم بالشاهدة ولا
يلتفت الى من ينازع فى الأعراض وأن طال فيها صياحه ، وأخذ
يلتمس منك دليلًا عليه فإن شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه أن لم
يكن موجودًا فكيف تشتغل بالجواب عنه والا صفاء اليه ، وأن كان
موجودًا فهو لا محالة غير جسم المنازع إذ كان جسمًا موجودًا من
قبل ، ولم يكن التنازع موجودًا ، فقد عرفت أن الجسم والعرض
مدركان بالمشاهدة .

فأما موجود ليس بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض، فيه فسلا

يدرك بالحس ، ونحن ندعى وجوده وندعى أن العالم موجود به وقدرته وهذا يدرك بالدليل لا بالحس .

والدليل ما ذكرناه فلنرجع الى تحقيقه فقد جمعنا فيه أصليين فلعل الخصم ينكرهما فنقول له : في أي الأصلين تنازع ؟ فان قال : انما أنازع في قولك : ان كل حادث فله سبب فمن أين عرفت هذا ؟ فنقول : ان هذا الأصل يجب الاقرار به فانه أولى ضرورى نفس العقل ، ومن يتوقف فيه فانما يتوقف لأنه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ الحادث ولفظ السبب . واذا فهمها صدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سببا .

فانا نعى بالحادث ما كان معدوما ثم صار موجودا فنقول : وجوده قبل أن وجد كان محالا أو ممكنا . وباطل أن يكون محالا لأن المحال لا يوجد قط . وان كان ممكنا فلسنا نعى بالممكن الا ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد . ولكن لم يكن موجودا لأنه ليس يجب وجوده لذاته اذ لو وجب وجوده لذاته لكان واجبا لا ممكنا بل قد افترق وجوده الى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود ، فاذا كان استمرار عدمه من حيث انه لا مرجح للوجود على العدم ، فما لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود . ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح .

والحاصل أن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود مالم يتحقق أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم ، وهذا اذا حصل في الذهن معنى لفظه كسان العقل مضطرا الى التصديق به ، فهذا بيان اثبات هذا الأصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لإقامة دليل عليه .

فان قيل : لم تتكرونا على من ينازع فى الأصل الثانى وهو قولكم ان العالم حادث ؟
فنقول : ان هذا الأصل ليس بأولى فى العقل بـ
نثبته ببرهان منظم من أصلين آخرين هو أنا نقول : اذا قلنا :
ان العالم حادث أردنا بالعالم الآن : الأجسام والجواهر
فقط نقول : كل جسم فلا يخلو عن الحوادث . وكل ما يخلو
عن الحوادث فهو حادث . فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث
فى أى الأصلين النزاع ؟

فان قيل : لم قيل ان كل جسم أو متحيز فلا يخلو
عن الحوادث ؟
قلنا : لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان .

فان قيل : ادعيتم وجودهما ثم حدوتهما . فلا نسلم
الوجود ولا الحدوث .
قلنا : هذا سؤال قد طال الجواب عنه فى تصنيف
الكلام وليس يستحق هذا التطويل ، فانه لا يصدر قط من
مستشهد ان لا يستريب عاقل قط فى ثبوت الأعراض فى ذاته من
الآلام والأسقام والجوع والمغش وسائر الأحوال ولا فى حدوثها ،
وكذلك اذا نظرنا الى أجسام العالم لم نسترب فى تبدل الأحوال
عليها ، وأن تلك التبدلات حادثة وان صدر من خصم معانسد
فلا معنى للاشتغال به ، وان فرض فيه خصم معتقد لما نقوله
فهو فرض محال ان كان الخصم عاقلا بل الخصم فى حدوث العالم
الفلاسفة ، وهم مصرحون بأن أجسام العالم تنقسم الى السموات
وهى متحركة على الدوام وأحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة
متلاحقة على الاتصال أزلا وأبدا ، والى العناصر الأربعة التى
يحويها مقمر فلك القمر وغيره مشتركة فى مادة حاملة لصورها

وأعراضها ، وتلك المادة قديمة ، والصور والأعراض حادثـة متعاقبة عليها أزلا وأبدا ، وأن الماء ينقلب بالحرارة هـواً والهواً يستحيل بالحرارة ناراً وهكذا بقية العناصر وأنها تمتزج امتزاجات حادثـة فتتكون منها المعادن والنبات والحيوان ، فلا تتفك العناصر عن هذه الصور الحادثـة أبداً ، ولا تتفك السموات عن الحركات الحادثـة أبداً ، وإنما ينازعون في قولنا : ان مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلا معنى للاطناب في هذا الأصل ولكتا لاقامة الرسم نقول :

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ، أما الحركة فحدوثها محسوس وان فرض جوهر ساكن كالأرض ففرض حركته ليس بمجال بل نعلم جوازه بالضرورة ، وإذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً وكان معدماً للسكون ، فيكون السكون أيضاً قبله حادثاً ، لأن القديم لا يندم كما سنذكره في اقامة الدليل على بقاء الله تعالى ، وان أردنا سباق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا :

أنا اذا قلنا : هذا الجوهر متحرك أثبتنا شيئاً سوى الجوهر بدليل أنا اذا قلنا : هذا الجوهر ليس بمتحرك صدق قولنا وان كان الجوهر باقياً ساكناً ، فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر ، وهكذا يطرد الدليل في اثبات السكون ونفيه .

وعلى الجملة : فتكلف الدليل على الواضحات يزيد هـا غموضاً ولا يفيد هـا وضوحاً .

فان قيل : فيم عرفتم أنها حادثـة فلعلها كانت كائنة فظهرت ؟
قلنا : لو كنا نشتغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عـن

المقصود لأبطلنا القول بالكُمون والظهور في الأعراض رأساً ،
ولكن مالا يبطل مقصودنا فلا نشتغل به ، بل نقول : الجوهر
لا يخلو عن كُمون الحركة فيه أو ظهورها ، وهما حادثان فقد
ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث .

فان قيل : فلعلها انتقلت اليه من وضع آخر فيم
يعرف بطلان القول بانتقال الأعراض ؟
قلنا : قد ذكرنا في ابطال ذلك أدلة ضعيفة لانطسول
الكتاب بنقلها ونقضها ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانها
أن نبين أن تجويز ذلك لا يتسع له عقل من لم يذهل عن
فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ، ومن فهم حقيقة العرض
تحقق استحالة الانتقال فيه ، وبيانه أن الانتقال عبارة أخذت
من انتقال الجوهر من حيز الى حيز وذلك يثبت في العقل
بأن فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز
زائد على ذات الجوهر ، ثم لعلم أن العرض لا بد له من محل
كما لا بد للجوهر من حيز فتتخيل أن اضافة العرض الى المحل
كأضافة الجوهر الى الحيز فيسبق منه الى الوهم ، مكان الانتقال
عنه كما في الجوهر ، ولو كانت هذه القايمة صحيحة لكان
اختصاص العرض بالمحل كونا زائدا على ذات العرض والمحل كما
كان اختصاص الجوهر بالحيز كونا زائدا على ذات الجوهر والحيز
ولصار يقوم بالعرض عرض ثم يفتقر قيام العرض بالعرض الى اختصاص
آخر يزيد على القائم والقوم به ، وهكذا يتسلسل ويؤدي الى
أن لا يوجد عرض واحد ما لم توجد أعراض لانهاية لها فلتنهك
عن السبب الذي لأجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل وبين
اختصاص الجوهر بالحيز في كون أحد الاختصاصين زائدا على
ذات الاختصاص دون الآخر ، فثبت في الغلط في قوله
الانتقال .

وكونه للجوهر المعين وليس له ذات سواء ، فإذا قدرنا مفارقتة
لذلك الجوهر المعين فقد قدرنا عدم ذاته ، وانما فرضنا
الكلام في الطول لتفهم المقصود ، فانه وان لم يكن عرضا
ولكنه عبارة عن كثرة الأجسام في جهة واحدة ، ولكنه مقرب
لفرضنا الى الفهم فاذا فهم فلننقل البيان الى الأعراض وهذا
التحقيق والتحديد وان لم يكن لاثقا بهذا الايجاز ولكن افترض
اليه لأن ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف .

فقد فرغنا من اثبات أحد الأصلين وهو أن العالم
لا يخلو عن الحوادث ، فانه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما
حادثان وليسا بمنقولين مع أن الاطناب ليس في مقابلة خصم
معتقد ان أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا تخلو عن
الحوادث وهم المنكرون لحدوث العالم .

فان قيل : فقد بقى الأصل الثاني وهو قولكم ان ما لا
يخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه ؟ .

قلنا : لأن العالم لو كان قديما مع أنه لا يخلو عن
الحوادث لثبتت حوادث لا أول لها . وللزم أن تكون دورات
الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال ، لأنه يفرض الى المحال
وما يفرض الى المحال فهو محال .

ونحن نبين أنه يلزم عليه ثلاثة محالات

الأول : أن ذلك لو ثبت لكان انقضى ما لا نهاية له . ووقع
الفراغ منه وانتهى . ولا فرق بين تولنا : انقضى وبين قولنا :
تناهى . فيلزم أن يقال : قد تناهى ما لا يتناهى . ومن المحال
البيان أن يتناهى ما لا يتناهى . وأن يتنهى ما لا يتناهى .

الثانى : أن دورات الفلك ان لم تكن متناهية فهى اما شفع
واما وتر واما لاشفع ولا وتر واما شفع وتر معا . وهذه الأقسام
الأربعة محال ، فالمقضى اليه محال . اذ يستحيل عدد لاشفع
ولا وتر . أو شفع وتر . فان الشفع هو الذى ينقسم متساويين
كالعشرة مثلا ، والوتر هو الذى لا ينقسم الى متساويين كالتسعة
وكل عدد مركب من آحاد ، اما أن ينقسم بمتساويين أو لا ينقسم
بمتساويين ، واما أن يتصف بالانقسام وعدم الانقسام ، أو ينفك
عنهما جميعا فهو محال .

وباطل أن يكون شفعا ، لأن الشفع انما لا يكون وترًا ،
لأنه يعوزه واحد ، فاذا انضاف اليه واحد صار وترًا ، فكيف
أعوز الذى لا يتناهى واحد ، ومحال أن يكون وترًا ، لأن الوتر
يصير شفعًا بواحد فيبقى وترًا ، لأنه يعوزه ذلك الواحد فكيف
أعوز الذى لا يتناهى واحد .

الثالث : أنه يلزم عليه أن يكون عددان كل واحد منهما لا
يتناهى ثم ان أحدهما أقل من الآخر ، ومحال أن يكون ما لا
يتناهى أقل مما لا يتناهى ، لأن الأقل هو الذى يعوزه شئ
لو أضيف اليه لصار متساويا ، وما لا يتناهى كيف يعوزه شئ ،
وبيانه : أن زحل عندهم يدور فى كل ثلاثين سنة دورة واحدة
والشمس فى كل سنة دورة واحدة ، فيكون عدد دورات زحل
مثل ثلث عشر دورات الشمس اذ الشمس تدور فى ثلاثين سنة
ثلاثين دورة وزحل يدور دورة واحدة ، والواحد من الثلاثين
ثلث عشر ، ثم دورات زحل لانهاية لها ، وهى أقل من دورات
الشمس . اذ يعلم ضرورة أن ثلث الشئ أقل من الشئ ،
والقمر يدور فى السنة اثنتى عشرة مرة ، فيكون عدد دورات الشمس
نصف سدس دورات القمر ، وكل واحد لانهاية له ، وبعضه أقل
من بعض . فذلك من المحال البين .

فان قيل : مقدورات الباري - تعالى - عندكم لانهاية لها ، وكذا معلوماته ، والمعلومات أكثر من المقدورات اذ ذات القديم - تعالى - وصفاته معلومة له ، وكذا الموجود المستمر الوجود ، وليس شئ من ذلك مقدورا .

قلنا : نحن اذا قلنا لانهاية لمقدوراته لم نرد به ما نريد بقولنا لانهاية لمعلوماته ، بل نريد به أن لله - تعالى - صفة يعبر عنها بالقدرة ، يتأتى بها اليجاد ، وهذا الثانى لاينعدم قط . وليس تحت قولنا هذا الثانى لاينعدم اثبات أشياء فضلا من أن توصف بأنها متناهية أو غير متناهية ، وانما يقع هذا الغلط لمن ينظر فى المعانى من الألفاظ ، فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف فى اللغة . فيظن أن المراد بسهما واحد ، هيئات لا مناسبة بينهما البتة . ثم تحت قولنا المعلومات لانهاية لها أيضا سر يخالف السابق منه الذى الفهم . اذ السابق منه الى الفهم اثبات أشياء تسمى معلومات لانهاية لها وهو محال . بل الأشياء هى الموجودات وهى متناهية . ولكن بيان ذلك يستدعى تطويلا .

وقد اندقع الاشكال بالكشف عن معنى نفس النهاية عن المقدورات ، فالنظر فى الطرف الثانى وهو المعلومات ، مستغنى عنه فى دفع الالتزام .

فقد باتت صحة هذا الأصل بالمنهج الثالث من مناهج الأدلة المذكورة فى التمهيد الرابع من الكتاب ، وعند هذا يعلم وجود الصانع اذ بان القياس الذى ذكرناه وهو قولنا : ان العالم حادث . وكل حادث فله سبب . فالعالم له سبب .

فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج ، ولكن بعد

- ٦٩ -

لم يظهر لنا الا وجود السبب .
فأما كونه حادثا أو قديما . وصفا له ، فلم يظهر بعد
فلنشتغل به .

— ٧٠ —

شرح الدعوى الأولى

وقد تضمنت اثبات وجوده - تعالى -

فى هذا القطب والأقطاب الآتية الى آخر الكتاب ، يبحث
الامام عن مسائل علم التوحيد الرئيسية بأقسامها الثلاثة
(الالهيات ، والنبوات ، والسمعيات) .

وفى هذا القطب يتناول الامام الغزالى ، اقامة الدليل
المثبت لوجود الله - تعالى - ، كما تناول الحديث عن
الصفات السلبية ، وما يتعلق بها ، والتي يتنزه الله - تعالى -
عنها ، وقد قسم حديثه هذا الى عشر دعاوى .

تناول فى الدعوى الأولى : الحديث عن وجود الله
- تعالى - ، وانما قدم الحديث على اثبات الوجود لأن
الحديث عن غيره من بقية الصفات فرع عن اثبات وجوده - تعالى -
- ، والأصل مقدم على الفرع ، لذلك كان البحث فى وجوده
- تعالى - أول البحوث الالهية .

وقبل أن نتناول الدليل على وجود الله بالفرع ، ينبغي
علينا أن نلم بمعانى بعض الألفاظ المستخدمة فى هذه الدعوى ،
حتى يتيسر لنا فهم الدلائل التى حلقه الامام الغزالى ، وهى
المصطلحات هى :

الوجود :

الوجود : هو التحقق والثبوت
 والموجودات : هي الذات المتحققة والثابتة ، والموجودات
 ———— :
 موجود متحيز موجود غير متحيز

١ — فالموجود المتحيز :

هو الجرم الذى يشغل قدرا من الفراغ بحيث يمتنع
 أن يحل غيره حيث حل ويشمل معوان :
 ١ — الجوهر الفرد : هو الجرم الذى بلغ من دقته
 درجة لا يقبل الانقسام كجزء الذرة .
 ٢ — الجسم : هو الجرم الذى يقبل الانقسام ،
 أو هو الجرم المؤلف من جوهريين فأكثر .

ب — الموجود غير المتحيز :

وهو الذى لا يشغل قدرا من الفراغ وهو نوعان أيضا :
 ١ — العــــرض : هو الوصف الموجود ولا يقــــوم
 بنفسه وإنما يكون وجوده تابعا لوجود الجسم الذى
 يحله ويقوم به ، كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق ،

فهذه الأعراض غير متحيزة بذاتها وانما هي تابعة
فى هذا التحيز للجسم .

٤ - الذات الالهية : هو الموجود الذى ليس بجسم
ولا بجوهر متحيز ولا عرض ، ولا يحتاج فى وجوده الى
غيره ، بل ان جميع الموجودات محتاجة اليه فى
وجودها ، لأنها موجودة به وقدرته .

تلك أقسام الوجود والموجودات ، والعالم (بفتح اللام)
معناه كل ماسوى الذات الالهية ، فيعمل الأقسام الثلاثة
الأولى من التقسيم المتقدم وهى (الجوهر ، والجسم ، والعرض) .

ثبوت الأجسام والأعراض

الأجسام والأعراض هى مكونات العالم ، وثبوتها معلوم
بالمشاهدة ، لأن الأجسام موجودات مادية تدرك بالحواس ،
أما الأعراض فوجودها ضرورى ، ولا عبوة بمن ينكر وجودها ،
رانما صوته مطالبا بالدليل عليها .

اذ يقال لهذا المنكر : ان انكارك هذا عرض مــــــن
الأعراض ، لأنك كنت موجودا بجسمك قبل حدوث انكارك ، ثم
حدث هذا الانكار وهو كلام ، والكلام عرض غير الجسم ، فانكارك
لوجود الأعراض أقوى دليل على اثباتها .

— ٧٣ —

ما تقدم تبين لك أن الجسم غير العرض ، وكلاهما موجودان ، ووجودهما مدرك بالمشاهدة .

أما وجود الله — سبحانه وتعالى — فلكونه — تعالى — ليس جسما ولا جوهر متحيزا ، ولا عرضا غير متحيز ، فلا يدرك وجوده — تعالى — بالحوس ، ونحن ندعى وجوده ونستدل على ذلك بالدليل العقلي .

اثبات وجود الله — تعالى —

الدليل على وجود الله — تعالى — ، الذي أخذ به معظم المتكلمين وأورده الامام الغزالي هو :
العالم حادث . كل حادث له سبب . فالعالم له سبب .
فهذا دليل تضمن ثلاثة علوم ، أصلا والثالث نتيجة أو فرع تفرع عن الأصلين السابقين .

والنتيجة كما علمنا لا تلزم الخصم الا اذا سلم بصحة الأصلين واذا تأملنا مقدمتي الدليل ، أدركنا أن المقدمة الصفري (العالم حادث) قضية نظرية تحتاج الى دليل ، ولطول الحديث عنها ، سنتحدث عن المقدمة الكبرى في الدليل أولا ، ثم نعود اليها .

أذا المقدمة الكبرى (كل حادث له سبب) فهي مقدمة

أولية ، وضرورية فى العقل ، لأن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود مالم يتحقق أمر من الأمور يرجع جاتسب الوجود على استمرار العدم ، ومن هنا يجب الاقرار بهـا دون الحاجة الى دليل .

أما اذا أنكرها الخصم ، فانكاره ربما يرجع الى عدم معرفته المراد بلفظ (حادث) والمراد بلفظ (سبب) ، فـإذا عرف ذلك ، حكم بالتلازم بينهما ، وصدق عقله بالضرورة أن (كل حادث له سبب) لذلك نقول :

الحادث : هو الموجود الذى وجد بعد العدم .
هذا الموجود قبل أن يوجد ، فوجوده اما أن يكون واجبا ، أو مستحيلا ، أو ممكنا .

— لا يصح أن يكون وجوده واجبا ... والا لما كان معدوما قبل الوجود ، لأن الواجب لا يقبل العدم .
— كما لا يصح أن يكون وجوده مستحيلا ... لأن المستحيل لا يقبل الوجود مطلقا ، وهذا قد وجد .

واذا بطل القسمان ، ثبت أن وجوده ممكن ، والممكن هو الذى يستوى فيه الطرفان (الوجود والعدم) فلا نمنى بالممكن الا ما يجوز أن يوجد ، ويجوز ألا يوجد .

فاذا وجد ، كان وجوده لتحقيق أمر من الأمور رجح
جانب وجوده على استمرار عدمه ، ذلك المرجح هو ما نرسمه
ونسميه سببا . وهو الله - سبحانه وتعالى - لكونه السبب
الكافى لجميع الممكنات التى خلقها بقدرته .

واذا حصل فى العقل المعنى المراد (بالحدث والسبب)
كان العقل مضطرا الى التصديق بأن كل حادث له سبب .

هذا بيان اثبات صحة المقدمة الكبرى من الدليل ، وكما
تبين لك أنه شرح وتوضيح للفظى الحادث والسبب ، وليس دليلا
على صحتها لأنها مقدمة أولية كما ذكرنا .

الاستدلال على المقدمة الصغرى من الدليل :
قلنا ان المقدمة الصغرى (العالم حادث) مقدمة
نظرية تحتاج الى دليل ، ودليلها هو أن نقول :
العالم لا يخلو عن الحوادث . وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث فينتج (العالم حادث) .

وقبل الدخول فى شرح هذا الدليل نذكركم بأن المراد
بالعالم هنا هو الأجسام والجواهر فقط ، إذ لا يصح أن يقال :
ان الأعراض لا تخلو عن الحوادث ، لأنها هى الحوادث التى
لا يخلو الجسم عنها .

أما المقدمة الصغرى فى هذا الدليل (كل الأجسام لا تخلو عن الحوادث) مقدمة ضرورية ، لا تحتاج الى دليل ، وانما تحتاج الى بيان وتوضيح فنقول :
الأجسام لا تخلو عن الحوادث لأنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما موجودان وحادثان . . ولا يشك عاقل فى وجودهما وحدوثهما بدليل :

١ - أن كل انسان عاقل لا يستريب فى وجود ما يعرض لـه ويحل به من الآلام والأحزان ، والجوع والعطش كما يشهد فى نفسه طولا وعرضا علما وجهلا . وغيرها من المتغيرات التى تعترى الجسم ، وكلها حصلت بعد أن لم تكن وتزول بعد أن كانت فهى حادثة .

كما أنه لو نظر للموجودات من حوله لا يشك فى وجود ما يعرض لهذه الموجودات من المتغيرات وتبدل الأحوال ، وما يطرأ عليها من الحركات والسكنات ، ولا فى حدوث شئ ممن ذلك .

واذا كان ذلك الأمر محسوسا ومشاهدا ، فيجب ألا نشغل أنفسنا بالرد على من ينكر وجود الحركة والسكون ، أو ينكر حدوثهما ، لأن منكرهما ما هو الا مكابر أو معاند .

٢ - ان القائلين بقدم العالم هم الفلاسفة ، ومع اعتقادهم تقدم

العالم ، فانهم يثبتون وجود الأعراض (الحركة والمكون)
• وحدوثها

فالعالم عندهم ينقسم الى سماوى وأرضى ، أما العالم
السماوى ، فالكواكب تتحرك فيه حركة دائرية دائمة ، أحاد
هذه الحركات عندهم حادثة ، بمعنى أن كل حركة تكون فى
وقت معين فهى فى ذلك الوقت حادثة ، ولكن جملة حركات
تلك الكواكب ومجموعها متصل لا نهاية له أزلا وأبدا .

وأما العالم الأراضى : فهو مكون عندهم من العناصر
الأربعة الأولية (الماء - الهواء - النار - التراب) •

هذه العناصر الأربعة مشتركة فيما بينها فى مادة أولية ،
حاملة لصورها وأعراضها المختلفة ••

المادة الأولية قديمة عندهم ، أما ما يقوم بتلك المادة
من الصور والأعراض المتعاقبة عليها فهى حادثة ، فشلا انقلاب
الماء بالحرارة هواءا ، وتحول الهواء بالحرارة نارا ، وكذلك
بقية العناصر تمتزج امتزاجات حادثة فتكون المعادن والنباتات
والحيوانات ، فالانقلاب والتحول والامتزاج ، كلها أعراض حادثة
عندهم مع قولهم يقدم العالم السماوى والأرضى •
وهذا دليل آخر على وجود الأعراض وحدوثها •

٣ — الأجسام لا تخلو من الحركة أو السكون ، وهما حادثان ،
 أما حدوث الحركة فمعلوم بمشاهدة الأجسام التي تحركت
 بعد سكونها ، وكذلك حدوث السكون لأنه ظاهر فـسـى
 الأجسام التي سكنت بعد أن كانت متحركة .
 فوجود الحركة يعدم السكون ، ووجود السكون يعدم
 الحركة ، فدل ذلك على أنهما حادثان وليسا قديمين ،
 لأن القديم لا ينعدم .

٤ — أن الحركة والسكون زائدان على الجسم بدليل : أننا
 إذا رأينا جسما متحركا ، وأخبرنا عنه بقولنا : هذا
 الجسم متحرك ، فقد أثبتنا بهذا الاخبار وجود شيءين ،
 هما : وجود الجسم ، ووجود شيء زائد على الجسم وهو
 الحركة بدليل : أن هذا الجسم إذا سكن وأخبرنا عنه
 بقولنا : (هذا الجسم ليس بمتحرك) فقد نفينا الحركة
 عن الجسم مع بقاء الجسم موجودا .

فلو كان المفهوم من الحركة عين المفهوم من الجسم لكان
 نفى الحركة نفيا للجسم أيضا ، وليس الأمر كذلك .
 فالحركة موجودة ، ووجودها زائد على الجسم أيضا وما
 قلناه في اثبات وجود الحركة وزيادتها يمكن أن يقال فـسـى
 اثبات وجود السكون وزيادته على الجسم .

- من الأدلة الأربعة السابقة اتضح لنا : ثلاثة أحكام متعلقة بالأعراض وهي :
- ١ — أن الأعراض موجودة .
 - ٢ — أنها حادثة .
 - ٣ — أن وجودها زائد على وجود الأجسام .

وكل هذه الأمور بديهية وواضحة ، وتكلف الاستدلال عليها لا يزيدها وضوحا ، بل على العكس ربما أدى إلى غموضها .

اعتراضات الخصم على القول بحدوث الأعراض

قد ورد على القول بحدوث الأعراض اعتراضات هما :

الاعتراض الأول :

أثبتتم أن العدم يسبق وجود الأعراض ، ويلحق هذا الوجود ، ومن هنا ذهبتم إلى القول بحدوثها .

ونحن لا نسلم حدوث الأعراض ، فربما كانت الأعراض كائنة في الأجسام ثم ظهرت ، ومعنى هذا أنها ليست حادثة وعارضة للأجسام ، وإنما هي كائنة فيها فتكون قديمة بقدمها .

الرد على الاعتراض :

ان القول بكمون الأعراض وظهورها قول باطل في نفسه
وان لم يتسع المجال هنا لاثبات بطلانه .

غاية ما في الأمر ، أن قولكم بكمون الأعراض وظهورها
لا يبطل القول بحدوثها ، والدليل على ذلك أن الجسم لا ينفك
عن كمن الحركة أو ظهورها ، وظهور الحركة بعد كمنها ،
وكمنها بعد ظهورها أمران حادثان ، لأن الكمن لو كان
قديما لما عدم بالظهور ، فدل ذلك على ما اثبتناه سابقا من
أن الاجسام لا تخلو من الحوادث .

الاعتراض الثاني :

ان الاعراض قديمة وليست حادثة لانها لا تنعدم ثم
توجد كما تقولون ، بل تنتقل من جسم الى جسم آخر في
أوضاع مختلفة باختلاف الأجسام ، فالحركة مثلا قديمة لأنها
انتقلت الى هذا الجسم من جسم آخر فلم تسبق بالعدم فتكون
قديمة بقدم الأجسام ، وقياسا على قدم الحركة فالاعراض لكونها
في حالة تنقل دائم من الأجسام واليها فلا تكون حادثة بعدم
عدم ، بل هي قديمة .

الرد على الاعتراض الثاني :

قبل أن نتعرض لإبطال هذا الاعتراض ، نوضح الفرق بين احتياج الجوهر أو الجسم إلى الحيز ، وبين احتياج العرض إلى المحل ، لأن القائلين بجواز انتقال الأغراض من محل إلى آخر ، جوزوا ذلك قياساً على جواز انتقال الجسم من حيز إلى آخر ، بمعنى أنهم شاهدوا انتقال الجسم من حيز إلى آخر ، فجوزوا ذلك في العرض ، وهذا قياس مع الفارق لأن فيه قلباً للحقائق ، وليبان الفرق نقول :

ان كل جوهر أو جسم يحتاج إلى حيز من الفراغ يشغله ويقوم به ، واختصاص الجسم بالحيز أمر زائد عن ذات ، الجسم بدليل أننا نثبت وجود الجسم بواسطة الحس أولاً ، ثم نبحث عن الحيز الذي يشغله أو حل فيه ، ونستدل على وجوده بالدليل العقلي .

فلزوم الحيز للجسم لزوم عرضي أي لا يلزم من عدمه عدم الجسم ، ومن هنا صح انتقال الجسم من حيز إلى حيز آخر مع بقاء الجسم كما هو . فمثلاً اختصاص زيد بحيز معين ، إذا انتقل زيد من هذا الحيز المعين إلى حيز آخر ، فنزهد موجود لم ينعدم بانعدام الحيز المعين .

أما العرض : فان شارك الجسم فى حاجته الى محل
يقوم به ، الا أن لزوم المحل للعرض ليس زائدا عن ذات العرض
بل هو العرض نفسه .

ولزوم المحل للعرض لزوم ذاتى بمعنى أن العرض
لا يتصور وجوده فى الذهن أو فى الخارج بدون محله ، كما
يلزم من عدم المحل عدم العرض . فمثلا : طول زيد باعتباره
عرضا فيه لا يعقل هذا الطول فى نفسه دون زيد ، بل نعقل
زيدا الطويل فطول زيدا يعلم تبعا لوجوده ، حتى لو انعدم
زيد انعدم الطول ، ومن هنا لا يصح انتقال العرض من محل
الى آخر للتلازم الذاتى بين المحل وعرضه ، بخلاف الأجسام
فان التلازم بينها وبين أحيائها تلازم عرضى ولذا صح انتقال
الأجسام من حيز الى آخر .

ما تقدم اتضح لنا أن قولنا : كل الأجسام لاتخلو عن
الحوادث أصبح واضحا بينا ، حيث لايمع الخصم انكار هذا
الأصل .

والعلم أن ما ذكرناه ليس دليلا على صحة هذه المقدمة ،
بل هو بيان لها وتوضيح ، لأنها مقدمة ضرورية كما قلنا .

الاستدلال على المقدمة الكبرى

إذا رجعنا إلى الأصل الثاني والذي استخدمناه مقدمة
كبيرة في هذا الدليل ، والقائل : (كل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث) نقول :

أن هذا الأصل ليس بدهيا ، ولكنه نظري ، ولذا ينكره
الخصم ولا يعلم به ويقول :

امنع هذا الأصل إذ لا مانع عندي أن يكون العالم
لا يخلو من الحوادث ومع ذلك يكون قديما .

والإمام الغزالي لم يتعرض لإثبات دعوانا — وهي تلك
المقدمة — بإقامة الدليل ، بل حاول إثبات صحتها عن طريق
إبطال دعوى الخصم ، مبينا أن دعواه تفضي إلى الحال ، وما
يفضي إلى الحال محال متبعا في استدلاله المنهج الثالث من
المناهج التي ذكرها في التمهيد الرابع فقال :

— لو كان ما لا يخلو عن الحوادث قديما لثبت وقوع ما لا يتناهي
من الحوادث ولكانت دورات الفلك غير متناهية الأعداد لكن
التالي باطل . .

فيطل ما أدى إليه من القول بالقدم وثبت نقيضه وهو أن
ما لا يخلو عن الحوادث حادث .

أما الملازمة فظاهرة : لأن الأجسام مادامت قديمة لا أول لها كما تقول ، وهى دائما مشتملة على حوادث لا نهاية لها للزم وقوع ما لا نهاية له من الحوادث ، وكذلك كانت دورات الفلك غير متناهية .

أما بطلان التالى : فلأن القول بوجود حوادث لا نهاية لها ، وكون دورات الفلك غير متناهية يفضى الى المحال ، وكل ما يفضى الى المحال فهو محال .

والدليل على ذلك هو :

أولا : لو كانت هناك حوادث لا نهاية لها لأدى بنا ذلك الى التناقض وهو : ان ما لا نهاية له قد انتهى وانقضى — وببانه :

— أن الحادث الذى يحدث الآن لا يقع الا بعد وقوع الحوادث السابقة عليه ، فاذا كانت هذه الحوادث لا نهاية لها ، يكون قد انقضى وتناهى ما لا نهاية له من الحوادث ، وذلك باطل لما فيه من الجمع بين النقيضين : وهو التناهى وعدمه ، فبطل ما أدرى اليه وهو القول بوجود حوادث لا نهاية لها .

ثانيا : لو كانت دورات الفلك غير متناهية ، وهى عدد من

الأعداد ، فلا يمكن وصف هذه الدورات بأنها شفع أو وتر ، إذ القسمة العقلية للعدد لا تخرج عن احتمالات أربعة وهى :

١! ما أن يكون العدد شفعا أو وترا ، أو شفعا ووترا
فى آن واحد ، أو لا شفعا ولا وترا .

— لا يصح أن تكون : شفعا ووترا معا ، كما لا يصح أن تكون لاشفعا ولا وترا ، لأن الشفع هو الذى يقبل الانقسام الى متساويين ، والوتر هو الذى لا يقبل هذا الانقسام ، ووصف العدد بالشفع والوتر معا يؤدى الى اجتماع النقيضين ووصفه بعدم الشفعية وعدم الوترية معا يؤدى الى ارتفاع النقيضين وكلاهما محال .

— ومتى كانت دورات الفلك غير متناهية ، فلا يمكن أن تكون شفعا ، كما لا يمكن أن تكون وترا — وهو الاحتمال الأول — لأن دوراتها لا حصر لها ، فكلما دارت مرتين احتاجت الى مرة ثالثة لتكون وتترا ، ثم احتاجت الى دورة أخرى لتكون شفعا ، فيكسبون ما لا يتناهى من الاعداد محتاجا الى عدد آخر يكمله ، وذلك محال .

— ٩٠ —

— لأن ما لا يتناهى لا يحتاج لعدد آخر ، واحتياجه لهذا العدد يدل على أنه متناهى .

— كما أنه لا يمكن وصف دوراتها بالشفع ولا الوتره وكونها لا شفعاً ولا وترًا باطل إذ لا يخلو العدد عن واحد منهما . فبطل ما أدى إليه ، وهو عدم تنهى دورات الفلك وثبت أنها متناهية .

ثالثاً : لو كانت دورات الافلاك غير متناهية ، لكان هناك عددان كل منهما غير متناهى ، ومع ذلك أحدهما أقل من الآخر .

فزحل — فى رأى الفلاسفة — يدور دورة واحدة كل ثلاثين سنة ، والشمس تدور كل سنة دورة واحدة ، فتكون عدد دورات زحل أقل من عدد دورات الشمس ، وعدد دورات الشمس أكثر من عدد دورات القمر ، والفرض أن دوراتهما لا تتناهى فى العدد ، فكيف توصف أحدهما بالأقلية والأخرى بالأكثريه مع عدم التناهى ، لأن ضبط الأقلية والأكثريه لا يمكن الا اذا حصرنا العددين ، ولا يمكن حصر العددين الا اذا كانا متناهيين .

- ٩١ -

فعدم التناهي يؤدي الى أن تكون دورات زحل تتساوى مع دورات الشمس ، وذلك محال ، فما أدى اليه من عدم تناهي الدورات محال ، وثبت نقيضه وهو : أن دورات الفلك متناهية .

اعتراض على بطلان هذه المحالات

أثبتتم أن وجود حوادث لا نهاية لها محال ، لأنه يؤدي الى مساواة الأصغر عدداً بالأكبر ، ومساواة الأصغر بالأكبر محال .

كيف ذلك وأنتم تقولون : أن مقدرات الله لا تتناهي ومعلومات الله لا تتناهي ، مع قولكم ان معلومات الله أكثر من مقدرات الله ، ومقدرات الله أقل من معلوماته - تعالى - وكانت المقدرات أقل لأنها لا تتعلق الا بالممكنات ، ومعلوماته أكثر لأنها تتعلق بالممكن والواجب والمستحيل وحتى بالممكن الموجود ايضاً .

فقد أثبتتم عددين غير متناهين وحكمتهم على احدهما بأنه أقل من الآخر .

الرد على الاعتراض:

دفع هذا الاعتراض يتمثل في الكشف عن معنى (مقدرات الله لا تتناهى) فنقول :

اننا عندما نقول : ان مقدرات الله لا تتناهى ، فملا
نعنى بذلك وجود أشياء مقدورة وبوجوده توصف بعدم التناهى
يمكن ان تقاس على غيرها قلة أو كثرة ، لأن كل ما أوجدته
القدرة متناه ، بل نعنى به : أن لله صفة تسمى القدرة يتأتى
بها ايجاد كل ممكن أو لعدامه ، وتأتى الایجاد لا ينعدم اذ
لا نهاية له ، حيث ان خلق الحوادث متجدد أبداً ، ولا يتصور
حادث من الحوادث تعجز عن ايجاده القدرة . وكذا الحال
بالنسبة لمعلومات الله .

ومادام قد اتضح المعنى فقد اندفع هذا الاشكال بنفى
وجود عديدين غير متناهيين .

وما قدمناه يثبت بطلان وقوع ما يتناهى من الحوادث
واذا بطل ذلك ، ثبت أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ،
والعالم لا يخلو من الحوادث فيكون حادثاً .

وتتام البرهان على صحة هذه المقدمة ، يصبح الدليل
على وجود الله دليلاً تاماً .

الدعوى الثانية

يقول الامام الغزالي :

ندعى أن السبب الذي أثبتناه لوجود العالم قديم ،
فانه لو كان حادثا لافتقر الى سبب آخر ، وكذلك السبب
الآخر ، ويتسلسل اما الى غير نهاية • وهو محال •

واما أن ينتهى الى قديم لا محالة يقف عنده وهو
الذى نطلبه ونسميه صانع العالم ، ولا بد من الاعتراف به
بالضرورة ولا نعى بقولنا : قديم الا أن وجوده مسبوق بعدم ،
فليس تحت لفظ القديم الا اثبات موجود ونفى عدم سابق •

فلا تظن أن القديم معنى زائد على ذات القديم
فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه
ويتسلسل الى غير نهاية •

— ٩٤ —

شرح الدعوى الثانية

صانع العالم قديم

انتهينا من الدعوى الأولى الى : ان للعالم سببا هو
الله — سبحانه وتعالى — أخرجه من العدم الى الوجود ، ولم
يبين الامام الغزالي : هل سبب العالم قديم أم حادث . وفى
هذه الدعوى يثبت أن صانع العالم قديم .
فما معنى قدم الله — تعالى — وما الدليل على قدمه ؟

معنى قدم الله — تعالى —

ليس معنى وصفنا لله — تعالى — بالقدم : اثبات
صفة موجودة زائدة على ذاته — تعالى — تسمى صفة القدم .

بل معنى قدمه — تعالى — : (أن وجوده غير
مسبق بالعدم) أى أنه لا أول لوجوده ، والقدم بهذا المعنى
لا يطلق الا على الله — سبحانه وتعالى — .

الدليل على وجوب القدم له — تعالى —

اعتمد الغزالي فى اثبات القدم لله — تعالى — على

— ٩٥ —

منهج السبر والتقسيم ، حيث أثبت قدمه — تعالى — بطريق
إبطال نقيض القدم وهو الحدوث فقال :

لو لم يكن الله — تعالى — قديما لكان حادثا —
(حيث لا واسطة بينهما في حق كل موجود) •

ولو كان حادثا لا محتاج الى سبب ومحدث آخر •
(شأنه في ذلك شأن كل حادث) •

ذلك السبب اما أن يكون قديما أو حادثا ، فان كان
قديما فقد ثبت المطلوب ، وان كان حادثا احتاج الى محدث ،
والمحدث الى محدث آخر وهكذا •

فاما أن تنتهي الى سبب ومحدث قديم ، وأما أن
تتسلسل الأسباب الى ما لانهاية ، والتسلسل باطل • لأنه
يؤدي الى حوادث لا أول لها •

واذا بطل التسلسل لزم الانتهاء الى سبب قديم ضرورة ،
ذلك السبب هو ما نسميه بصانع العالم وهو : الله — سبحانه —
وتعالى •

دليل بطلان التسلسل

استدل علماء الكلام على إبطال التسلسل بعده أدلة

— ١٦ —

أهمها وأشهرها ما يسمى ببرهان القطع والتطبيق ، وحاصله كما
قرره (سعد الدين التفتازاني) أن نقول :

(لو وجدت حوادث لا أول لها لأمكن أن نفرض سلسلة
من الطوفان الى الأزل ، ومن الآن سلسلة أخرى كذلك ،
فإذا فرضنا ذلك ، وطبقنا بينهما ، وصرنا نأخذ حركة من
أحدهما ، ونقابل بها حركة من السلسلة الأخرى وهكذا
مستمرين وننازلين الى الأزل ، فلا يخلو حال هذه الطوفانية
من أمرين :

— فاما أن لا تفرغ ولا تقف على حد ، بل كلما نأخذة واحدة
من الآتية نجد في مقابلتها واحدة من الطوفانية ، وهذا
باطل لما يلزم عليه من مساواة الزائد للناقص وهو محال ،
وإذا بطل اللازم وهو مساواة الزائد للناقص بطل الملزوم
وهو وجود حوادث لا أول لها .

— واما أن تفرغ الطوفانية ، وتقف عند حد بأن اتفق أننا
أخذنا واحدة من الآتية فلم نجد في مقابلتها واحدة من
الطوفانية فنقول :

ان الآتية قد زادت على الطوفانية التي قد تناهت ، والزيادة
انما هي بقدر متناه ، والزائد بمتناه متناه ، فلزم من هذا
أن ما لا أول له . له أول ، وهذه التي نت باطل ، فالملزوم
وهو وجود حوادث لا أول لها باطل .

— ٩٢ —

اعتراض :

قد يقال : وصف الله بالقدم يلزم عنه ^{١١} أن بالتسلسل ،
لأن قدمه وصف قديم زائد على ذاته - تعالى - فيحتاج إلى
قدم زائد عليه ثم ينتقل الكلام إلى هذا القدم الآخر . وهكذا
تتسلسل أوصاف القدم إلى غير نهاية .

الجواب على الاعتراض :

القدم هو معنى الذات ، وليس وصفا زائدا على الذات
مثل القدرة وغيرها من صفات المعاني كما تصور المعارض .

فالمقصود بالقدم هو مالا أول لوجوده ، ويدل ذلك
على إثبات موجود ونفى عدم سابق ، فلا يكون القدم معنسى
زائد على الذات حتى يلزم عن القول به التسلسل .

والله أعلم

الدعوى الثالثة

يقول الامام الغزالي :

ندعى أن صانع العالم مع كونه موجودا لم يزل ، فهو
باق لا يزال لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه .

وانما قلنا ذلك ، لأنه لو انعدم لافتقر عدمه إلى سبب ، فانه طارئ بعد استمرار الوجود في القديم ، وقد ذكرنا أن كل طارئ فلا بد له من سبب من حيث أنه طارئ لا من حيث أنه موجود .

وكما افتقر تبدل العدم بالوجود إلى مرجح للوجود على العدم فكذلك يفقر تبدل الوجود بالعدم إلى مرجح للعدم على الوجود ، وذلك المرجح اما فاعل يعدم بالقدرة ، أو ضد أو انقطاع شرط من شروط الوجود ، ومحال أن يحال على القدرة . اذا لوجود شيء ثابت يجوز أن يصدر عن القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيئا ، والعدم ليس بشيء . فيستحيل أن يكون فعلا واقعا بأثر القدرة . فانا نقول فلعل العدم هل فعل شيئا ؟ فان قيل : نعم كان محالا . لأن النفي ليس بشيء

وان قال المصترلي : ان المعدوم شيء وذات . فليس ذلك الذات من أثر القدرة . فلا يتصور أن يقول : الفعل الواقع بالقدرة فعل ذلك الذات فانها أزلية . وان حاطلته نفي وجود الذات . ونفي وجود الذات ليس شيئا . فاذا ما فعل شيئا ، واذا صدق قولنا : ما فعل شيئا صدق قولنا : أنه لم يستعمل القدرة في أمر البتة . فهي كما كان ولم يفعل

شيئا . وباطل أن يقال : انه يحده ضده ، لأن الضد ان
فرض حادثا اندفع وجوده بضادة القديم ، وكان ذلك اولسى
من أن ينقطع به وجود القديم .

ومحال أن يكون له ضد قديم كان موجودا معه ففى
القديم ولم يعدمه ، وقد أعدمه الآن . وباطل أن يقال :
انعدم لانعدام شرط وجوده ، فان الشرط ان كان حادثا
استحال أن يكون وجوده القديم مشروطا بحادث ، وان كان
قديما ، فالكلام فى استحالة عدم الشرط ، كالكلام فى استحالة
عدم المشروط ، فلا يتصور عدمه .

فان قيل : فيم اذا تفى عندكم الجواهر والأعراض .
قلنا : أما الأعراض فبأنفسها ، وتعنى بقولنا بأنفسها
أن ذاتها لا يتصور لها بقاء . وفهم المذهب فيه ، بأن
يفرض فى الحركة ، فان الأكوان المتعاقبة فى أحيان متواصلة
لا توصف بأنها حركات الا بتلاحقها على سبيل دوام التجدد
ودوام الانعدام ، فانها ان فرض بقاءها كانت سكونا لا حركة ،
ولا تعقل ذات الحركة ما لم يعقل معها العدم عقيب الوجود ،
وهذا يفهم فى الحركة بغير برهان .

أما الألوان وسائر الأعراض ، انما نفهم بها ذكرنا من
أنه لو بقى لا ستحال عدمه بالقدرة والصد ، كما سبق ففى
القديم . ومثل هذا العدم محال فى حق الله - تعالى - .

فانا بينا قدمه أولا . واستمرار وجوده فيما لم يسزل ،
فلم يكن من ضرورة وجوده حقيقة فناؤه عقيمة ، كما كان من
ضرورة وجود الحركة حقيقة أن تفى عقيب الوجود .

— ١٠٠ —

أما الجواهر فأنعدامها بأن لا تخلق فيها الحركة
المكون ، فينقطع شرط وجودها ، فلا يعقل بقاؤها .

— ١٠١ —

شرح الدعوى الثالثة بقاء الله — تعالى —

ثبت لنا من الدعوتين السابقتين أن للعالم سببا أخرجه
من العدم الى الوجود ، وأن سبب العالم قديم .
وفي هذه الدعوى ، يحاول الامام الغزالي أن يثبت
أن سبب العالم باق ، ولا يلغأ عليه العدم .
فما المقصود بالبقاء الذى يتصف به المولى ؟ وما الدليل
العقلى المثبت لبقائه — تعالى — ؟

معنى البقاء

عندما نقول : ان الله — تعالى — باق يتصف بصفة
البقاء وجوها ، لا نقصد به أن لله صفة وجودية زائدة على
ذاته ، وقائمة به ، بل نقصد بذلك استمرار الوجود أى : أن
وجوده — تعالى — لا يلحقه العدم ، أو انه : لا آخر
لوجوده .

الدليل على بقاء الله — تعالى —

الدليل المشهور بين المتكلمين على بقاء الله — تعالى —

— ١٠٢ —

والذى اعتمده الغزالي هو :

الله — سبحانه وتعالى — قديم * وكل قديم يستحيل عليه —
العدم ويجب له البقاء * . ينتج الله — سبحانه وتعالى —
يستحيل عليه العدم * ويجب له البقاء * .

هذا دليل مركب من مقدمتين ونتيجة * أما المقدمة
الصغرى : (الله — سبحانه وتعالى — قديم) فقد سبق
الاستدلال عليها فى الدعوى السابقة * .

وأما المقدمة الكبرى القائلة : (كل قديم يستحيل عليه
العدم ويجب له البقاء) فدليلها : أن ما ثبت قدمه استحالة
عدمه * وليبان ذلك نقول :

انقديم لوجاز عدمه لكان لعدمه سبب لأمرين :
الأول : أن العدم طارئ على وجود القديم * فيكون حادثا *
وكل حادث له سبب * .

الثانى : أن كل موجود لا بد له من سبب يرجع وجوده على
عدمه * فكذلك المعدم بعد الوجود المستمر يحتاج
الى سبب يرجع عدمه على وجوده * .

فالقديم لذلك * لوجاز عدمه لكان لعدمه سبب * هذا
السبب لا يخرج عن أن يكون واحدا من احتمالات عقلية ثلاثة

هـى :

- ١ — أن يكون السبب فعلا يعدم القديم بقدرته أو .
- ٢ — أن يكون السبب ضد القديم أو .
- ٣ — أن يكون السبب هو انتفاء شرط من شروط وجود القديم .

والسبب بأنواعه الثلاثة محال ، فما أدى إليه من انعدام القديم محال ، فثبت نقيضه وهو : بقاء القديم .

بيان أحالة الأسباب الثلاثة

الأول : يستحيل أن يكون سبب انعدام القديم وجود فاعل يعدم القديم بقدرته .

لأن القدرة تقتضى وجود شئ موجود وثابت يظهر أثر القدرة فيه ، فيكون القادر عندما يصدر عنه فعل يكون قد فعل شيئا ، والعدم ليس شيئا موجودا ، بل هو نفي محض فلا يصدر عن القدرة .

وإذا كان المعتبر يقولون : أن المعدوم شئ وذات ، فلا يتعارض قولهم مع ما أثبتناه هنا : لأن ذات ، القديم أزلية الوجود ، وحينئذ يكون أثر القدرة منحصرًا في نفي وجود هذه الذات القديمة ، والنفي سلب وليس شيئا باتفاق حتى عند المعتبرة ، فلا يصح

أن يكون هذا النقي أثر لثمة الفعل .

الثاني : يستحيل أن يكون انعدام القديم بسبب وجود ضد القديم لأن هذا الضد إما أن يكون قديماً أو حادثاً .
- وكون الضد قديماً محال : لاستحالة اجتماع الضدين .
ثم كيف يتصور أن يكون للقديم - تعالى - ضد قديم يكون معه في الأزل ، ولم يعدمه من قبل ، ثم يعدمه الآن ، ماذك إلا أن الضد للقديم ، أن كان قديماً محال .

- وكون الضد حادثاً أشد استحالة ، لأنه في هذه الحالة يكون مخلوقاً للقديم - تعالى - فلا يقوى على انعدامه .

واستحالة وجود الضد الحادث للقديم أولى فسي العقل من أن تصور انعدام القديم بضد حادث ، وذلك لأن هذا الضد ان كان حدوثه قبل انعدام القديم ، لزم اجتماع الضدين ، وان كان حدوثه بعد انعدام القديم ، فقد انعدم القديم بسبب ، وكلا الأمرين بين الاستحالة .

الثالث : يستحيل أن يكون انعدام القديم بسبب انعدام شرط من شروط وجوده :

— ١٠٥ —

لأن شرط وجود القديم ، أما أن يكون حادثا أو قديما .
 - يستحيل أن يكون القديم شرط وجود حادث ، والا لزم
 وجود القديم بدون شرطه وهو محال . -
 - وإن كان الشرط قديما ، نقلنا الكلام الى عدم الشرط
 نفسه ، وسحتنا عن سببه الذي لا يخرج عن واحد
 من الثلاثة المتقدمة ، وقد تقدم أحوالها .

وإذا استحالت الاحتمالات الثلاثة التي انحصر جواز عدم
 القديم في واحد منها ، استحالت تبعا لذلك انعدام القديم
 - تعالى - ووجب له البقاء .

اعتراض والجواب عنه :

قلنا : ان العدم ليس شيئا ، بل هو نقي محض ، فلا
 يكون أثرا للقدرة .
 فان قيل : كيف تغنى الجواهر والأعراض ، أو فيهم
 يكون أعدامها .

الجواب عنه :

الأعراض تغنى بأنفسها ، لأن طبيعتها لا يتصور لها
 بقاء ، فحقيقة كل عرض هي أن يوجد ثم ينعدم ، فإذا أراد الله

- ١٠٦ -

عدم الأعراض فنهيته بنفسها من غير حاجة الى سبب يعدمها .

فالحركة مثلا عرض من الأعراض ، تقتضى طبيعتها
الوجود والعدم ، ولا تكون الحركة حركة الا اذا تعاقب عليها
الوجود والعدم ، فتغنى الحركة لتأتى بعدها حركة أخرى
وهكذا ، حتى لو فرضنا بقاء وجود الحركة لكأنت سكونا ،
وذلك أمر مدرك بالمشاهدة فلا يحتاج الى برهان .

أما الجواهر والأجسام ، فانها لا تخلو عن الأعراض
التي تبد الجواهر بالبقاء ، فعدمها يرجع الى انقطاع شرط
وجودها ، وذلك بأن لا يخلق الله فيها الأعراض فتععدم
ولا يعقل بقاءها .

والله أعلم

الدعوى الراهمة

يقول الامام الغزالي :

تدعى أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز ، لأنه قد ثبت قدمه ، ولو كان متحيزا ، لكان لا يخلو عن الحركة ففى حيزه أو السكون فيه ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق .

فان قيل : هم تتكرون على من يسميه جوهرًا ولا يعتقده متحيزا ، قلنا : العقل عندنا لا يوجب الامتناع من إطلاق الألفاظ ، وانما يمنع عنه ، اما لحق اللغة واما لحق الشرع .

أما حق اللغة فذلك اذا ادعى أنه موافق لوضع اللسان ، فيبحث عنه فان ادعى واضعه له أنه اسمه على الحقيقة ، أى واضع اللغة وضعه له ، فهو كاذب على اللسان . وان زعم أنه استعارة نظرا الى المعنى الذى به شارك الاستعار منه ، فان صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة ، وان لم يصلح ، قيل له : أخطأت على اللغة ، ولا يستعظم ذلك الا بقدر استعظام صنيع من يبعد فى الاستعارة ، والنظر فى ذلك لا يلىق بمباحث العقول .

وأما حق الشرع وجواز ذلك وتحريمه ، فهو بحث فقهى يجب طلبه على الفقهاء . اذ لا فرق بين البحث عن جواز إطلاق الألفاظ من غير ارادة معنى فاسد ، وبين البحث عن جواز الأفعال وفيه رأيان : أحدهما أن يقال : لا يطلق اسم فى حق الله - تعالى - الا بالاذن ، وهذا لم يرد فيه اذن فيحرم ، واما أن يقال : لا يحرم الا بالنهاى ، وهذا لم

— ١٠٨ —

يرد فيه نهى فينظر ، فان كان يوهم خطأ . فيجب الاحتسار
منه ، لأن ايها الخطأ في صفات الله - تعالى - حرام
وان لم يوهم خطأ يحكم بتحريمه ، فكلا الطريقين محتمل . ثم
الايهام يختلف باللغات وعادات الاستعمال ، فرب لفظ يوهم
عند قوم ولا يوهم عند غيرهم .

- ١٠٩ -

شرح الدعوى الرابعة

صانع العالم ليس بجوهر متحيز

فى هذه الدعوى ينفى الامام الغزالى عن الله - تعالى -
الجوهرية ، والتحيز ، فما المراد بهما ، وما الدليل على
ذلك ؟ : نقول :

المراد بالجوهر هنا : هو الجزء الذى لا يتجزأ ولا يقبل
الانقسام ، ومنه تتركب الأجسام .

والمراد بالتحيز : هو الجرم الذى يشغل قدرا من
الفراغ بحيث لا يحل غيره فيه حيث
حل .

قاله - سبحانه وتعالى - ليس جوهرًا متحيزًا بهذا
المعنى ، وتلك دعوى ، ودليلها العقلى أن نقول :

لو كان الله - تعالى - جوهرًا متحيزًا ، لما خلا عن
الحركة والسكون فى حيزه وهما حادثان .

لكن التالى باطل .

فيطل ما ادى اليه من كونه جوهرًا متحيزًا ، وثبت نقيضه

— ١١٠ —

وهو : أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز .

— أما دلائل الملازمة :

هو أن كل جوهر لا يخلو عن الحركة أو السكون ، لأنهما
اعراض ، والاعراض من لوازم الجواهر والاجسام ، فلا ينفك
الجوهر عنهما ، وقد أثبتنا ذلك في الاستدلال على وجود
الصانع ، وحدث العالم .

— أما بطلان التالي :

فلأن قيام الحركة أو السكون يدلان على حدوث المحلل
الذي قاما به ، وصانع العالم ثبت قدمه .

ثبت بالدليل إذا أن الله ليس جوهرًا متحيزًا ، وهنـا
يبدو سؤال مفاده : هل يجوز إطلاق الجوهر الخالي — من
الجرية والتحيز على الله — تعالى — أم لا ؟ .

— نقول في الإجابة عن ذلك :

— أن العقل لا يمنع من إطلاق الألفاظ والأسماء على الله
— تعالى — لأن إطلاقها عليه — تعالى — من الأمور
الاصطلاحية ، ولا منازعة في الاصطلاحات . وإذا جوز العقل
ذلك ، فلنرجع إلى اللغة ، والشرع :

أما اللغة فإطلاق اللفظ فيها على ضربين : حقيقي •
أو مجازي •

— أما من جهة الحقيقة : فلا يمكن أن يقال : إن واضح اللغة
وضع أمثال هذه الألفاظ لتدل على الله — سبحانه — دلالة
حقيقية • ومن ادعى أن لفظ الجوهر اسم لله على الحقيقة ،
فقد كذب على اللسان العربي فيما ادعاه ، ومن ثم فلا يصح
تسميته — تعالى — بذلك تسمية حقيقية •

— أما إذا قيل إن الإطلاق ، إطلاق مجازي من باب الاستعارة
وهذا الإطلاق يقتضى وجود معنى مشترك بين المستعار
والمستعار له ، فإن صلح للاستعارة لتوافر شروط إطلاقها ،
صح إطلاقه على الله — تعالى — في اللغة على سبيل
المجاز ، وأما إذا لم يصلح كان الإطلاق خطأ لغوياً ،
وهذا في حقيقته بحث لغوي يرجع فيه إلى علماء اللغة •

أما حكم الشرع في تسمية الله — تعالى — بالجوهر وغيره
من الألفاظ جوازا أو تحريما ، فنرجع فيه للفقهاء لكونه من
المسائل العملية ، إذ لا فرق بين البحث عن جواز إطلاق الألفاظ
من غير إرادة معنى فاسد ، وبين البحث عن جواز الأعمال
الأخرى وحرمتها • وللفقهاء في هذه المسألة آراء :

الأول : لا يجوز إطلاق لفظ الجوهر المخالي عن الجريمة والتعزير -

— ١١٢ —

على الله .- سبحانه وتعالى - وغيره من الألفاظ ، الا
اذا ورد بذلك اذن من الشارع بالاطلاق ، ولفظ
الجوهر لم يرد به اذن من الشارع ، فيحرم اطلاقه ،
وهذا الرأى هو المختار كما قال ناظم جوهرة التوحيد
(واختير أن أسماء توقيفية) أى يتوقف اطلاقها عليه
- على ورود الاذن من الشارع .

الثانى : أنه لا يحرم اطلاق اسم عليه - تعالى - الا اذا ورد
نهى عن اطلاقه عليه - تعالى - ولفظ الجوهر لم يرد
بشأن اطلاقه نهى ، فيجوز اطلاقه عليه - تعالى -
ما لم يوهم خطأ .

ومن هنا يجب أن ننظر فى الاسم المراد اطلاقه - عليه -
تعالى - فان كان يوهم خطأ لا يليق بذاته ، فيجب الاحتراز
منه ، فيحرم اطلاقه ، لأن ايها الخطأ فى صفات الله - تعالى -
حرام ، وان لم يوهم خطأ يحكم بعدم تحريم اطلاقه ، وقد
علمنا أن الرأى المختار هو الرأى الأول .

ويجب أن تعلم أن ايها اللفظ للخطأ لا ضابط له ،
حيث يختلف الايها باختلاف اللغات ، وعادات الناس فى
الاستعمال ، فرب لفظ يوهم عند قوم ولا يوهم عند غيرهم .
والله اعلم

الدهوى الخامسة

يقول الامام الغزالى :

ندعى ان صانع العالم ليس بجسم ، لأن كل جسم فهو
متألف من جوهرين متحيزين ، واذا استحال أن يكون جوهره
استحال أن يكون جسما . ونحن لا نعنى بالجسم الا هذا .
فان ساء جسما ، ولم يرد هذا المعنى ، كانت المضايقة معه
بحق اللغة او بحق الشرع ، لا بحق العقل ، فان العقسسل
لا يحكم فى اطلاق الألفاظ ونظم الحروف والأصوات التى هى
اصطلاحات .

ولانه لو كان جسما لكان مقدرا بمقدار مخصص ، ويجوز
أن يكون أصغر منه او أكبر ، ولا يترجح أحد الجائزين عن
الآخر الا بمخصص ومرجح كما سبق ، فيفتقر الى مخصص يتصرف
فيه ، فيقدره بمقدار مخصص ، فيكون مصنوعا لا صانعا ، ومخلوقا
لا خالقا .

— ١١٤ —

شرح الدعوى الخامسة

صانع العالم ليس بجسم

نفى الجسمية عنه — تعالى — :

فى هذه الدعوى ينفى الامام الغزالى الجسمية عن الله
— سبحانه وتعالى — ، فما المراد بالجسم ؟ وما الدليل على
انه — تعالى — ليس جسما ؟ نقول :

الجسم : هو الجرم الذى تالف من جوهرين فاكثر ، فالله
— سبحانه وتعالى — ليس جسما أى ليس مؤلفا من
جوهرين فاكثر .

الدليل على نفى الجسمية عن الله — تعالى — :

استدل الامام الغزالى على نفى الجسمية عن الله
— تعالى — بما باتى :

١ — لو كان الله — تعالى — جسما لكان مركبا من جواهر
متحيزة ، لكن كونه مركبا من جواهر حادثة باطل ، فيبطل
ما ادى اليه وهو كونه — تعالى — رتب نقيضه وهو : انسه
— تعالى — ليس بجسم .

- ١١٥ -

دليل الملازمة :

أن كل الأجسام مركبة من جواهر متحيزة .
 أما بطلان تركبه - تعالى - من الجواهر ، فلأنه ثبت
 انه ليس بجوهر ، فضلا عن ان التركيب يؤدي الى
 حدوثه ، وقد قام الدليل على قدمه - تعالى - .

٢ - لو كان جسما لكان مختصا بمقدار معين ، وشكل مخصوص
 يختص بهما دون سائر الاجسام ، فيلزم احتياجه الى
 مخصص خارج عن ذاته يخصصه بذلك القدر المعين على
 غيره من الأقدار الأخرى الجائزة .

فلو كان جسما لكان محتاجا الى الغير فيكون مصنوعا
 لا صانعا ، ومخلوقا لا خالقا ، فضلا عن انه يتناقض مع
 الغنى المطلق الثابت له - تعالى - . فبطل كونه جسما
 وثبت انه ليس بجسم .

قام الدليل اذا على نفى الجسمية عن الله - تعالى -
 لانها تستلزم التركيب والاحتياج ، وكلاهما من دلائل الحدوث ،
 فهل يجوز ان يطلق احد لفظ (جسم) على الله - تعالى - مع
 اعتقاده نفى ما يستلزمه من أمور محالة . أم لا يجوز ذلك ؟ .

- ١١٦ -

والجواب عن ذلك : ما قدمناه . من أن العقل لا دخل
له في اطلاق الأسماء على الله - تعالى - لأنها أمور
اصطلاحية ، فلا دخل للعقل في الحكم بجواز الاطلاق أو عدمه
وانما مرجع ذلك الى اللغة والشرع ، وقد بينا حكمهما ففى
اطلاق لفظ الجواهر فى الدعوى السابقة ، وما سبق ان قلناه
ينطبق تماما على لفظ الجسم ...

والله اعلم

الدعوى السادسة

يقول الامام الغزالي :

ندعى أن صانع العالم ليس بعرض لأننا نعى بالعرض ما يستدعى وجوده ذاتا تقوم به ، وتلك الذات جسم أو جوهر ، ومهما كان الجسم واجب الحدوث ، كان الحال فيه أيضا حادثا لا محالة ، إذ يبطل انتقال الأعراض ، وقد بينا أن صانع العالم قديم ، فلا يمكن أن يكون عرضا . وإن فهم من العرض ما هو صفة لشيء ، من غير أن يكون ذلك الشيء متحيزا ، فنحن لا ننكر وجود هذا ، فانا نستدل على صفات الله - تعالى - نعم يرجع النزاع الى اطلاق اسم الصانع والفاعل ، فان اطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات أولى من اطلاقه على الصفات .

فاذا قلنا الصانع ليس بصفة ، عنيانا به أن الصانع مضاف الى الذات التي تقوم بها الصفات ، كما أنا اذا قلنا : النجار ليس بعرض ولا صفة ، عنيانا به : أن صنعة النجارة غير مضافة الى الصفات ، بل الى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعا ، فكذا القول في صانع العالم . وإن أراد المنازع بالعرض أمرا غير الحال في الجسم ، وغير الصفة القائمة بالذات ، كان الحق في منعه للغة أو الشرع لا للعقل .

— ١١٨ —

شرح الدعوى السادسة

صانع العالم ليس عرضيا

فى هذه الدعوى ينفى الامام الغزالى العرضية عن الله
— سبحانه وتعالى — . فما المراد بالعرض وما الدليل على
أن صانع العالم ليس عرضيا ؟ نقول :

يفسر العرض بمعنيين :

١ — العرض : هو ما يستدعى وجوده ذاتا يقوم بها . لأن
العرض لا يقوم بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به .

هذا المحل اما جسم واما جوهر فرد . فاذا كان
الجسم أو الجوهر الفرد كلاهما واجب الحدوث ، كما
أثبتنا ذلك فى الدعوى الأولى كان الحال فيهما
من الأعراض حادثا بحدوثهما .

اذا فهمنا ذلك فالدليل على نفي العرضية عن الله
— تعالى — يصاغ على النحو التالى :

لو جاز أن يكون صانع العالم عرضيا لكان حادثا . لكن
التالى باطل ، فبطل ما ادعى اليه من كونه عرضيا ، وثبت

نقيضه وهو أن صانع العالم ليس بعرض .

دليل الملازمة : انه لو كان عرضا لاحتاج الى جوهر أو جسم يقوم به ويحل فيه . وقد ثبت أن الجوهر والجسم اللذين هما محل العرض حادثان . فلا بد أن يكون العرض الحال في أحدهما حادثا بحدوثهما .

أما بطلان التالى : فلأنه قد قام الدليل على قدم صانع العالم . فبطل ما أدى اليه من كونه عرضا وثبت نقيضه وهو أن صانع العالم ليس عرضا .

— فان قال قائل : يجوز أن يكون عرضا ينتقل من جسم الى جسم .

— نقول : يستحيل انتقال الأعراض لكون الانتقال من خواص الذوات وقد ثبت البرهنة على ذلك .

٢ — أما اذا فسر العرض بالصفة التى تقوم بذات غير متحيزة . بأن يكون العرض صفة لشيء من غير أن يكون ذلك الشيء متحيزا .

فنحن لا نتكر وجود ذلك . . . لأننا نشيت لله صفات من علم وقدرة وغيرها . ونثبت أن هذه الصفات قائمة بذاته — تعالى — مع اعتقادنا أن ذاته — تعالى — غير متحيزة .

اعتراض ودفعه :

لقائل - أن يقول : إذا كان الله ليس عرضا • فكيف نسميه
- تعالى - بالصانع • والفاعل • مع أن هذين الاسمين من قبل
الأوصاف والأعراض ؟

ونجيب عن الاعتراض :

اننا اذا اشتقنا من الأعراض أسماء مشتقة كالصانع والفاعل •
لم تكن هذه الأسماء دالة على الصفة نفسها كما تصور المعارض
وانما تدل على الذات الموصوفة بهذه الصفة •

فكلمة (الصانع) ليست من الأعراض أو الصفات • ونعني
بذلك أن هذه الكلمة تدل على ذات متصفة بكل الصفات
الضرورية لأن يكون صاحبها صانعا للعالم • فاذا أطلقنا على
الله اسم الصانع أو الفاعل وغيرها فالإطلاق باعتبار دلالة هذه
الأسماء على الذات الموصوفة بهذه الصفات لاعلى الصفات وحدها •

وقصارى القول أو غايته •• أن الاعراض لو أريد بها صفات
قائمة بذات غير متحيزة • لم يصح أيضا ارادتها هنا في حق
الله - تعالى - لأننا لو أخذنا من الاعراض اسما مشتقا •••
لا يكون هذا الاسم صفة أو عرضا بل يكون دالا على ذات موصوفة
بصفة •

— ١٢١ —

فاذا اراد الخصم بالعرض معنى آخر غير الحال فسي
المتحيز ، أو الصفة القائمة بذات غير متحيزة • فعليه أن
يبينه لنا • حتى ينظر فيه بالرجوع الى اللغة والشرع • فان
اجاز الشرع اطلاقه أطلقناه • وان منع الشرع اطلاقه منعناه •

والله اعلم ما

الدعوى السابعة

يقول الامام الغزالي :

ندعى أنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست .
ومن عرف معنى لفظ الجهة . . ومعنى لفظ الاختصاص فهم
قطعا استحالة الجهة . على غير الجواهر والأعراض . إذ الحيز
معقول . وهو الذي يختص الجواهر به ، ولكن الحيز انما
يصير جهة اذا اضيف الى شئ اخر متحيز . فالجهات ست
فوق وأسفل وقدام وخلف ويمين وشمال . فمعنى كون الشئ
فوقنا هو أنه في حيز يلي جانب الرأس . ومعنى كونه تحست
أنه في حيز يلي جانب الرجل ، فكذا سائر الجهات . فكسل
ما قيل فيه أنه في جهة فقد قيل أنه في حيز مع زيادة اضافة ،
وقولنا : الشئ في حيز يعقل بوجهين أحدهما : أنه يختص
به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو ، وهذا هو الجواهر
والآخر : أن يكون حالا في الجواهر . فانه قد يقال . انسه
بجهة ولكن بطريق التبعية للجواهر . فليس كون العرض في جهة
لكون الجواهر . بل الجهة للجواهر أولى . وللعرض بالتبع للجواهر .

فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة . فان
اراد الخصم أحدهما دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه
جوهرا أو عرضا . وان أراد أمرا غير هذا فهو غير مفهوم .
فيكون الحق في اطلاق لفظه لم ينفك عن معنى غير مفهوم للغة
والشرع لا العقول .

فان قال : الخصم : انما أريد بكونه بجهة معنى سوى
هذا فلا ننكره . ونقول له : اما لفظك فانما ننكره من حيث

— ١٢٣ —

انه يوهـم المفهـوم الظاهر منه وهو ما يعقل الجوهر والعرض •
 وذلك كذب على الله تعالى • وأما مرادك منه فلمست أنكره •
 فان ما لا أفهمه كيف انكره • وعساك تريد به علمه وقدرته •
 وأنا لا انكر كونه بجهة على معنى انه عالم قادر • فانك اذا فتحت
 هذا الباب • وهو أن تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له • ويدل
 عليه فى التفاهم • لم يكن لما تريد به حصر • فلا انكره ما لم
 تعرب عن مرادك — بما أفهمه — من امر يدل على الحدوث •
 فان كان ما يدل على الحدوث فهو فى ذاته محال •

ويدل أيضا على بطلان القول بالجهة • لأن ذلك يطرق
 الجواز اليه • ويحوجه الى محصر يخصه بأحد وجوه الجواز •
 وذلك من وجهين :

أحدهما : أن الجهة التى تختص به لا تختص به لذاته •
 فان سائر الجهات متساوية بالاضافة الى المقابل للجهة •
 فاختصاصه ببعض الجهات المعنية ليس بواجب لذاته بل هو
 جائز • فيحتاج الى مخصص يخصه • ويكون الاختصاص فيه
 معنى زائدا على ذاته • وما يتطرق الجواز اليه استحالة قدمه •
 بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات •

فان قيل : اختص بجهة فوق لأنه أشرف الجهات •

قلنا : أى انما صارت الجهة فوق • بخلقه العالم فى
 هذا الحيز الذى خلقه فيه • فقبل خلق العالم لم يكن فوق
 ولا تحت أصلا • انهما مشتقان من الرأس والرجل • ولم يكن
 ان ذاك حيوان • فتسمى الجهة التى تلى رأسه فوق • والمقابل
 له تحت •

والوجه الثانى : أنه لو كان بجهة • لكان محازيا لجسم

العالم ، وكل محاز فاما اصغر منه ، واما اكبر ، واما مساو ، وكل ذلك يوجب التقدير بقدر ، وذلك القدر يجوز فى العقل ان يفرض اصغر منه أو اكبر ، فيحتاج الى مقدر ومخصص .

فان قيل : لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير ، لكان العرض مقدرا . قلنا : العرض ليس فى جهة بنفسه ، بل يتبعية للجواهر ، فلا جرم هو أيضا مقدر بالتبعية ، فانا نعلم أنه لا توجد عشرة أعراض الا فى عشرة جواهر ، ولا يتصور أن يكون فى عشرين ، فتقدير الأعراض عشرة ، لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر ، كما لزم كونه بجهة بطريق التبعية .

فان قيل : فان لم يكن مخصوصا بجهة فوق ، فما بال الوجوه والأيدى ترفع الى السماء فى الأدعية شرعا وطبعيا ؟ وما باله صلى الله عليه وسلم قال للجارية التى قصد اعتاقها فاراد أن يستيقن ايمانها أين الله ، فأشارت الى السماء ، فقال : انها مؤمنة ؟

فالجواب عن الأول : أن هذا ايضا هى قول القائل : ان لم يكن الله - تعالى - فى الكعبة وهى بيته ، فما بالناس نحجه ونزوره ؟ وما بالناس نستقبله فى الصلاة وان لم يكن فى الأرض ، فما بالناس نتذلل بوضع وجوهنا على الأرض فى السجود ؟ وهذا هذيان .

بل يقال : قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة فى الصلاة ، ملازمة الثبوت فى جهة واحدة ، فان ذلك لا محالة أقرب الى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات ، ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث امكان الاستقبال . خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالاضافة الى نفسه .

واستمال القلوب اليها بتشريفه ليثيب على استقبالها ، فكذلك السماء قبله الدعاء ، كما أن البيت قبله الصلاة ، والصبرود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزله عن الحلول في البيت والسماء . ثم في الإشارة بالدعاء الى السماء سر لطيف يعز من يتنبه لأمثاله وهو أن نجاته العبد وفوزه في الآخرة ، بأن يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم لربه ، والتواضع والتعظيم عمل القلب ، وأتته العقل والجوارح إنما استعملت لتطهير القلب وتزكيته ، فان القلب خلق خلقه يتأثر بالمواظبة على اعمال الجوارح ، كما خلقت الجوارح متأثرة لمعتقدات القلوب .

ولما كان المقصود أن يتواضع في نفسه بعقله وقلبه ، بأن يعرف قدره ليعرف بخسة رتبته في الوجود لجلال الله - تعالى - وعلوه ، وكان من اعظم الادلة على خسته الموجبة لتواضعه أنه مخلوق من تراب كلف أن يضع على التراب الذي هو اذل الأشياء وجهه الذي هو اعز الأعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة في معاستها الأرض ، فيكون البدن متواضعا في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه وهو معانقة التراب الوضع الخسيس ، ويكون العقل متواضعا لربه بما يليق به وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة ، وخسة المنزلة عند الالتفات الى ما خلق منه ، فكذلك التعظيم لله - تعالى - وظيفة على القلب فيها نجاته ، وذلك أيضا ينبغي أن تشترك فيه الجوارح ، والقادر الذي يمكنه أن تحصل الجوارح .

وتعظيم القلب بالإشارة الى علو الرتبة عن طريق المعرفة والاعتقاد . وتعظيم الجوارح بالإشارة الى جهة العلو الذي هو أعلى الجهات وأرفعها في الاعتقادات ، فان غاية تعظيم الجوارح استعمالها في الجهات حتى أن من المعتاد المفهوم في المحاورا

أن يفصح الانمان عن علو رتبة غيره وعظيم ولايته فيقول أمره
 فى السماء السابعة ، وهو انما ينبه على علو الرتبة . ولكن
 يستعبد له علو المكان ، وقد يشير برأيه الى السماء ففى
 تعظيم من يريد تعظيم أمره أى امره فى السماء أى فى العلو ،
 وتكون السماء عبارة عن العلو فانظر كيف تطفئ الشرع بقلوب
 الخلق وجوارحهم فى سياقهم الى تعظيم الله ؟ وكيف جهل
 من قلت بصيرته ، ولم يلتفت الا الى ظواهر الجوارح والاجسام
 وتقل عن أسرار القلوب واستغنائها فى التعظيم عن تفسير
 الجهات ، وظن ان الاصل ما يشار اليه بالجوارح ولم يعترف
 ان المظنة الأولى لتعظيم القلب ، وأن تعظيمه باعتقاد علو
 الرتبة لا باعتقاد علو المكان وأن الجوارح هى دنت حدم وأتباع
 يخدمون القلب على الموافقة فى التعظيم بقدر الممكن فيها ،
 ولا يمكن فى الجوارح الا الاشارة الى الجهات ، فهذا هو
 السر فى رفع الوجوه الى السماء عند قصد التعظيم ، ويضاف
 اليه عند الدعاء أمر آخر وهو أن الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة
 من نعم الله ، وخزائن نعمة السموات وخزان أرزاقه الملائكة
 ومقرهم ملكوت السموات وهم الموكلون بالأرزاق وقد قال الله
 - تعالى - : (وفى السماء رزقكم وما تعدون) والطبيع
 يتقاضى الاقبال بالوجه على الخزانة التى هى مقر الرزق المطلوب
 فطلاب الأرزاق من الملوك اذا أخبروا بشفرة الأرزاق على بساب
 الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم الى جهة الخزانة وان لم يعتقدوا
 أن الملك فى الخزانة فهذا هو محرك وجوه أرباب الدين الى
 جهة السماء طبعاً وشرعاً .

فأما العوام فقد يعتقدون ان معبودهم فى السماء فيكون
 ذلك احد أسباب ائثارهم . تعالى رب الأرباب عما اعتقد
 الزائنون علواً كبيراً .

وأما حكمة صلوات الله عليه بالإيمان للجارية لما أشارت
الى السماء فقد انكشف به أيضا انه ظهر ان لا سبيل للأخرس
الى تفهم علو المرتبة الا بالإشارة الى جهة العلو فقد كانت
خرسا كما حكى ، وقد كان يظن بها أنها من عباد الأوثان ،
ومن يعتقد الاله فى بيت الأصنام فاستنطقت عن معتقداتها
فعرفت ، فالإشارة الى السماء ان معبودها ليس فى بيوت الأصنام
كما يعتقد أولئك .

فان قيل : فنفى الجهة يؤدى الى المحال وهو اثبات
موجود تخلو عنه الجهات الست ويكون لا داخل العالم ولا خارجه
ولا متصلا به ولا منفصلا عنه وذلك محال .

قلنا : مسلم أن كل موجود يقبل الاتصال فوجوده
لا متصلا ولا منفصلا محال ، وان كان موجودا يقبل الاختصاص
بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال ، فأما موجود
لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلوه عن طرفى التقيض
غير محال ، وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزا
ولا قادرا ولا عالما ولا جاهلا فان أحد المتضادين لا يخلو
الشيء عنه فيقال له : ان كان ذلك الشيء قابلا للمتضادين
فيمتحيل خلوه عنهما وأما الجماد الذى لا يقبل واحدا منهما
لأنه فقد شرطهما وهو الحياة فخلوه عنهما ليس بمحال ، فكذلك
شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيز ، والقيام بالتحيز
فاذا فقد هذا لم يستحل الخلو عن متضادتين فرجع النظر
اذا الى ان موجودا ليس بمتحيز ولا هو فى متحيز بل هو
فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال ام لا .

فان زعم الخصم ان ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه
بأنه مهمل بان كل متحيز حادث ، وان كل حادث يفتقر

الى فاعل ليس بحادث فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين
ثبوت موجود ليس بمتحيز ، أما الأعلان فقد اثبتناهما ، وأما
الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل الى جردها مع الاقرار بالأصليين .

فان قال الخصم : ان مثل هذا الموجود الذى ساق
دليلكم الى اثباته غير مفهوم . فيقال له : ما الذى أردت بقولك
غير مفهوم . فان أردت به أنه غير متخيل ولا متصور ولا داخل
فى الوهم فقد صدقت ، فانه لا يدخل فى الوهم والتصــور
والخيال الا جسم له لون وقدر فالنفك عن اللون والقــدر
لا يتصوره الخيال . فان الخيال قد أنس بالبصرات فلا يتوهم
الشيء الا على وفق مرآه ولا يستطيع ان يتوهم ما لا يوافقه .

وان اراد الخصم أنه ليس بمعقول : أى ليس بمعلـوم
بدليل العقل فهو محال اذ قدما الدليل على ثبوته ، ولا معنى
للمعقول الا ما اضطر العقل الى الاذعان للتصديق به بموجب
الدليل الذى لا يمكن مخالفته وقد تحقق هذا فان قال الخصم :
فما لا يتصور فى الخيال لا وجود له فلنحكم بأن الخيال لا وجود
له فى نفسه . فان الخيال نفسه لا يدخل فى الخيال . والرؤية
لا تدخل فى الخيال ، وكذلك العلم والقدرة وكذلك الصوت
والرائحة ، ولو كلف الوهم أن يتحقق ذاتا للصوت لقدر له لونا
ومقدارا وتصوره كذلك .

وهكذا جميع احوال النفس من الخجل والوجل والفسق
والغضب والفرح والحزن والعجب ، فمن يدرك بالضرورة هذه
الاحوال من نفسه ، ويروم خياله أن يتحقق ذات هذه الاحوال
فيجده يقصر عنه الا بتقدير خطأ ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود
لا يدخل فى خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسالة .

— ١٢٩ —

وقد جاوزنا حد الاختصار ، ولكن المعتقدات المختصرة
في هذا الفن أراها مشتملة على الاطناب في الواضحات والشرع
في الريادات الخارجة عن المهمات مع التساهل في مضايقة
الاشكالات ، فرأيت نقل الاطناب من مكان الوضع الى مواقع
الغموض أهم وأولى .

- ١٣٠ -

شرح الدعوى السابعة

للى كون الله سبحانه - وتعالى - فى جهة مخصوصة

فى هذه الدعوى : ينفى الامام الغزالى كون الله
- سبحانه وتعالى - فى جهة مخصوصة . فما المراد بالجهة ،
وما المراد بالاختصاص ؟ نقول :

الجهات ست هى : فوق ، تحت ، يمين ، شمال ،
امام ، خلف .

هذه الجهات الست المعروفة مختصة بالأجسام والأعراض ،
فلا تكون لغيرها ، فهو - سبحانه وتعالى - لا يختص بواحدة
منها .

معنى الاختصاص بالجهة المحال فى حق - تعالى - :

الجهة : حيز مضاف الى شىء آخر متحيز ... وبيان ذلك أن :
الحيز : هو القدر من الفراغ الذى يختص بالجواهر به أى يتحيز
فيه بحيث لا يحل فيه غيره أثناء حلول فيه ، فالحيز
خاص بالجواهر وقت حلوله فيه .

والحيز جهة باعتبار نسبته الى شىء آخر .. فيكون

الحيز جهة بالاضافة الى شئ متحيز آخر .

فمثلا : اذا قيل فلان جالس عن يمين فلان . فالحيز الذى شغله هذا الجالس صار جهة وهى اليمين وذلك بالاضافة الى الشخص الثانى . وكذلك يكون الشئ بجهة فوق اذا كان يلى رؤوسنا . أى أن هذا الشئ فى حيز يلى جانب الرأس بجهة أمام اذا كان أمامنا . . أى أنه فى حيز يلى مواجهتنا وهكذا بقية الجهات .

فالجهة اذن : عبارة عن حيز مضاف لنا ومنسوب اليها
أوالى شئ آخر غيرنا .

∴ ما معنى قولنا الشئ فى حيز مختصا به : ؟

اعلم أن قولنا : (الشئ فى حيز أو فى جهة) : يعقل
بوجهين :

أحدهما : أن يكون الشئ مختصا بحيز أى حالا فيه بحيث يمنع غيره من أن يوجد حيث وجد هو ، وهذا هو
الجوهر .

والثانى : أن يكون الشئ حالا فى الجوهر . فيقال انه بجهة ولكن بطريق التبعية ، وهذا هو العرض .

- ١٣٢ -

فليس معنى كون العرض فى جهة ، كمعنى كون الجواهر
فى جهة ، بل الجهة للجواهر اصالة لأنه يتحيز بنفسه ، وللعرض
بطريق التبع للجواهر ، لأن العرض يحتاج الى جوهر يقوم به ،
فاختصاصه بالجهة تابع للجواهر ، وليس للتحيز فى جهة معنى
سوى هذين .

ومن هنا تعلم استحالة الجهات على غير الجواهر والأعراض
فلا يختص - سبحانه وتعالى - بجهة منها لاستحالة كونه
جوهرًا أو عرضًا .

فان قال الخصم :

انما أريد يكونه - تعالى - فى جهة معنى ليس فيه
حلول حيز ولا جسمية وغير ذلك من الأمور المستحيلة فى حقه
- تعالى - .

نقول :

اتنا ننكر اطلاق لفظ الجهة فى حقه - تعالى - لأنه
يؤهم بمفهومه الظاهر منه ما يعقل من الجواهر والعرض . وذلك
كذب على الله - تعالى - .

هذا من جهة اللفظ . . . أما من جهة المعنى الذى
تريده من الاطلاق ، فهو مجهول لنا ، فلا يمكن أن ننكره

— ١٣٣ —

مادمننا لا نفهمه ولا نعرفه ، لأن الانسان لا يقر ، ولا ينكر الا ما يفهمه ويعرفه .

أما اذا أراد الخصم باطلاق الجهة على الله — تعالى — معنى جائزا في الله — تعالى — ، كأن يريد باطلاق الجهة عليه معنى كونه قادرا أو عالما ، فلا يمكن أن ننكر كونه سبحانه وتعالى في جهة بهذا المعنى ، غير أننا ينبغي أن نلاحظ أمورا فهمت ضمنا من كلام الامام الغزالي ووجب مراعاتها في هذا الباب ، أو في هذا النوع من الاطلاق وهي :

١ — أن الحكم في تجويز اطلاق الفاظ على الله — تعالى — يراد بها معاني غير ما يتبادر منها عند اطلاقها ، وعدم تجويز ذلك ، مرجعه الى اللغة والشرع على نحو ما ذكرناه سابقا ، حيث لا دخل للعقل في ذلك مطلقا .

٢ — أننا لو توسعنا في هذا النوع من الاطلاق ، أي أطلقنا الفاظا وأردنا غير معانيها الظاهرة ، لأدى بنا ذلك الى الخطأ في التعبير ، والخلط في التفكير ، وهذا أمر ينبغي الاحتراز منه خاصة في جانب الأصول العقائدية لكون الخطأ فيها جسيما .

٣ — أن انكار اطلاق لفظ الجهة على الله — تعالى — مادم المعنى المراد من اللفظ غامضا وغير محدد ، ليس

— ١٣٤ —

راجعا الى المعنى المراد منه ، بل الى ما يوهمه لفظ
الجهة بظاهر دلالاته على معانى دالة على الحدوث ففى
حق الله — تعالى — وهى معانى ثبت استحالتها ففى
حق من تفرد بصفة القدم .

اذا علمنا هذا ، فما الدليل على استحالة الاختصاص
بالجهة فى حق الله — تعالى —
تقول :

الدليل على نفي كونه — تعالى — فى جهة

لو كان الله مختصا بجهة معينة . لكان محتاجا الى
مخصص يخصصه باحدى الجهات الجائزة ففى حقه .

لكن التالى باطل — فبطل ما أدى اليه وهو كونه مختصا
بجهة معينة ، وثبت نقيضه وهو : أنه سبحانه ليس فى جهة .

بيان الملازمة : أما الملازمة فى هذا الدليل فلأمرين :

١ — أن جميع الجهات متساوية لذاته ، فيجوز أن يوجد ففى
هذه الجهة أو تلك ، فاذا اختص بجهة من هذه الجهات
فان اختصاص بها دون غيرها يكون جائزا فى حقه .

— ١٣٥ —

فيحتاج الى مخصص يخصص بهذه الجهة ، شأنه نفسى ذلك شأن كل ممكن .

وما يجوز عليه هذه الجهة أو تلك يستحيل عليه القدم لما قد عرفنا أن القديم واجب الوجود لذاته من جميع الجهات ، وإذا امتحال عليه القدم ، ثبت احتياجه لذلك المخصص .

٢ - لو كان الله - تعالى - فى جهة لكان محازيا لجسم العالم ، وكل محاز لجسم العالم اما أصغر من العالم أو أكبر منه ، أو مساو له .

فيلزم احتياجه فى وجوده على أحد هذه القاديسر الثلاثة الى مخصص ومقدر ، يخصصه بذلك القدار دون سواه .

أما بطلان التالى :

فلأن احتياج الواجب الى مخصص يخصص بجهة ، أو مقدر يقدر بمقدار معين يتنافى مع ما ثبت من كونه قديما ، والقديم لا يحتاج لغيره فاحتياجه لمخصص أو مقدر باطل .

فبطل ما أدى اليه من كونه - تعالى - مختصا بجهة معينة ، وثبت نقيضه وهو : أنه سبحانه ليس فى جهة .

— ١٣٦ —

اعتراضات على دليل الملازمة :

— الاعتراض الأول :

ان ذات البارى — سبحانه وتعالى — تختص بجهة فوق «
لأن جهة فوق أشرف الجهات ، فاختصاصه بها لشرفها .

الجواب :

ان الفوقية والتحتية وغيرها من الجهات لم توجد ولم
تصر جهة الا بعد خلق العالم فى هذا الحيز الذى خلقه
الله — تعالى — فيه ، فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت
أصلا ، لأن الجهات أمور اضافية تنسب الى غيرها ، فمعنى
قولنا : ان هذا الشئ فوق أنه فوق شئ آخر .

وعلى هذا لو كان لله — تعالى — جهة الفوقية التى
اقتضتها ذاته للزم قدم هذه الجهة ، ووجودها قبل العالم
مع أنها لم توجد الا بعد وجود العالم .

— الاعتراض الثانى :

لا يلزم من اختصاص شئ بجهة ان يكون مقدرا بمقدار
معين كما قلتم فى الدليل الثانى من الملازمة ، لأن المعرض

مختصر بالجهة وليس للعرض مقدار معين .

الجواب :

ان العرض الموجود فى جهة مقدر تبعاً للجسم أو الجواهر الذى حل فيه ، فمثلاً لو قلنا : ان هناك عشرة أعراض فانسه يلزمها عشرة جواهر وأجسام تحل فيها ، وتقوم بها ، ولا تقوم بأقل أو أكثر منها .

فتقدير العرض بقدر معين لازم بطريق التبعية لتقدير الجسم أو الجواهر ، كما أن وجود العرض فى جهة تابع لوجود الجواهر أو الجسم القائم به فى نفس الجهة .

شبهات والرد عليها

نفى الجهة عن الله — سبحانه وتعالى — ورد عليه شبهات يتعلق بها البعض الذين أثبتوا الجهة لله ، وكلها شبهات مردود عليها . واستكمالا لمبحث استحالة اختصاصه — تعالى — بجهة معينة ، تناول الامام الغزالى عرض هـ من الشبهات ، كما تناول الرد عليها وهى :

المسألة الأولى :

إذا لم يكن الله مختصاً بجهة هى القوية ، فلماذا ترفع

أيدينا ونتجه بوجوهنا الى السماء عند الدعاء ، علما بأن
الانسان يتجه الى ذلك بطبعه والشرع يحض عليه ، وما قال
رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال للجارية التي قصده
اعتاقها ، فأراد أن يستيقن ايمانها : أين الله ؟ فأشارت الى
السماء ، فوصفها النبي — صلى الله عليه وسلم — بأنها مؤمنة .

والجواب عن ذلك :

ان هذا يضاهي قول القائل : ان لم يكن الله — تعالى —
فى الكعبة وهى بيته ، فما بالنا نحججه ونزوره ، وما بالناس
نستقبله فى الصلاة ؟

وان لم يكن فى الأرض ، فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا
على الأرض فى السجود ؟

فاذا كان التوجه الى الكعبة فى الصلاة ، والسجود على
الأرض ليس فيه دلالة على أن الله — تعالى — فى واحدة منهما
كذلك التوجه الى السماء عند الدعاء لا يدل على أن الله
— تعالى — فى السماء . بل يدل على معنى آخر قصد الشرع
الـهـ :

فقد الشرع من التوجه الى الكعبة فى الصلاة هـ :
اتمام الخشوع واسحقار القلب لعظمة الله — تعالى — وجلاله

— ١٣٩ —

فى العبادة ، وذلك انما يكون بملازمة الثبوت فى جهة واحدة ،
لا بالتحول الى عدة جهات . فضلا عن كونه مظهرا —
مظاهر وحدة المسلمين وعدم تفوقهم .

ولما كانت الجهات كلها متساوية . خص الله — سبحانه
وتعالى — بقعه مخصصة منها بالتشريف والتعظيم ، فنسبها
اليه ، وشرفها بالاضافة الى نفسه ، حتى تميل اليها القلوب ،
وتتخذها قبله للصلاة .

وكما أن الكعبة قبله للصلاة ، فالسما قبله للدعاء والله
فنزّه عن الحلول فى الكعبة أو السما . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى : فان فى ارتفاع الوجوه والأيدى الى
السما فى الدعاء سر لطيف يظل فى الناس من ينتبه اليه .
ويطعن هذا السر فى أمرين هما :

١ — أن نجاة الانسان فى آخرته رهن بتعظيمه لمولاه — تعالى —
فيعرف لله حقه من التعظيم والاجلال وعلو المنزلة ، كما
أنه رهن بتواضع الانسان فى نفسه ، بأن يعرف قسده
وضعة منزلته بالنسبة لجلال الله وعظمته .

والتواضع والتعظيم ، عملان من أعمال القلب ، وآلة
القلب العقل ، وقد خلقت القلوب خلقه تتأثر فيها بأفعال
الجوارح ، كما خلقت الجوارح خلقه تتأثر فيها بمعتقدات

القلوب •

ولما كان المقصود أن يتواضع الانسان فى نفسه بعقله وقلبه وذلك بأن يعرف ضعة قدرة بالنسبة لخالقه • فقد كلف الانسان بوضع جبهته — وهى أعز أعضائه جسده واکرمها على التراب الذى هو أدل الأشياء واحقرها • حتى يستشعر قلبه التواضع بمساة الجبهة للأرض فيكون البدن متواضعا فى جسمه وشخصه وصورته •

ويكون العقل متواضعا لربه • بمعرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الالتفات الى التراب الذى خلقه منه •

وتعظيم القلب يتم عن طريق المعرفة والاعتقاد بعلو الرتبة • وتعظيم الجوارح يتم بالإشارة الى جهة العلو الذى هو أعلى الجهات وأرفعها فى الاعتقاد • على مثل ما يجرى عليه أمر الناس من الرمز يعلو المكان الى علو المكانة •

فليست الإشارة الحسية الظاهرة من الجوارح مقصودة لذاتها • وإنما المقصود تواضع القلب وتعظيمه للـ — تعالى — وهذا هو الموفقى رفيع الوجود الى السماء عند الدعاء •

٢ — ويضاف الى هذا الأمر أمر آخر • هو أن السموات خزائن نعم الله وأرزاقه • وأن الملائكة خزان أرزاقه ومقرهم

— ١٤١ —

ملكوت السموات ، فاذا أقبل الناس بالدعاء لله ، فلا يخلو دعاؤهم من سؤال نعمة من نعم الله ، والطبع يقتضى أن الوجوه تتوجه الى الخزائن ، وتهفوا الى جهتها حتى لو لم يعتقد الناس بوجود أصحاب هذه الخزائن فيها .

هذه هي المعانى التى تجعل الناس يتوجهون الى السماء بالدعاء طبعاً وشعراً ، فأما العوام فقد يعتقدون أن معبودهم فى السماء ، فيكون ذلك أحد أسباب اشارتهم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

الهيئة الثانية :

وهى خاصة بموقف رسول الله — صلى الله عليه وسلم — من الجارية التى أراد اعتاقها ، فسألها أين الله ؟ فأشارت الى السماء ، فوصفها بأنها مؤمنة .

الجواب عن ذلك :

الحكمة فى ذلك : أن تلك الجارية كانت خرساً — كما يروى ذلك — ولا سبيل للأخرس للتعبير عن علو المكانة ورفعمة المنزلة الا بالاشارة الحسية الى جهة العلو ، ومن هنا كانت

اشارتها الى السماء دلالة على تعظيمها لله — تعالى — .

وقد كانت ممن يظن أنها من عباد الأوثان ، وأنهم
تعتقد بوجود معبودها في بيت الأصنام ، فلما استتقطت عن
معتقداتها ، أشارت إشارة الى السماء للدلالة على أنها غير
ما يظنون .

الفهية الثالثة :

قد يعترض الخصم فيقول : ان نفى الجهة عن الله
— تعالى — يؤدي الى محال . وهو اثبات موجود تخلو عنه
الجهات الست . فلا يكون داخل العالم أو خارجه ، ولا متصلا
به ، ولا منفصلا عنه ، مع أن كل موجود لا يقبل الاتصال بالعالم
ولا الانفصال عنه ، ولا هو فوق ولا تحت ، ولا يمين ولا شمال ،
فوجود مثله محال ، لأنه خلا عن النقيضين ، والخلو عنهما
كالجمع بينهما محال .

والجواب عن هذه الفهية :

ان كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلا ولا منفصلا
محال . وان كان موجودا يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع
خلو الجهات الست عنه محال . . . هذا مسلم .

أما الموجود الذى لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة وهو الله — سبحانه وتعالى — فخلوه عن طرفى النقيضين غير محال ، بمعنى أنه لا استحالة فى ارتفاع الاتصال والانفصال عنه لأنه لا يقبل أحدهما . وكذلك لا يقبل الاختصاص بالجهة ، فلا استحالة فى خلوه الجهات عنه .

فالخلو عن النقيضين يكون محالا اذا كان الخالى عنهما قابلا لأحدهما كالانسان مثلا ، فلا يصح فيه أن يقال عنه انه لا عالم ولا جاهل ، لأنه قابل لأحدهما ، فلا بد من ثبوت أحد الأمرين له ، وخلوه عن العلم والجهل معا محال .

أما اذا لم يكن الشئ قابلا لأحدهما فلا يكون خلوه عنهما محالا كالجماد ، فانه غير قابل للعلم ولا للجهل ، فيصح أن يقال : ان الجماد لا عالم ولا جاهل . ذلك لأن ، الجماد يفقد شرط صحة الاتصاف بأحد الأمرين . وهذا الشرط هو الحياة فخلوه عن الأمرين ليس محالا .

فلا استحالة فى خلوه الله — تعالى — عن الاتصاف بكونه متصلا بالعالم أو منفصلا عنه ، وخارجه أو داخله . لأنه يفقد شرط صحة الاتصاف بشئ من هذه الأوصاف وهو كونه جوهرًا .

— ١٤٤ —

وقال مثل هذا في جواز خلو الجهات الست عنه .
لأن خلو الجهات عن موجود انما يستحيل اذا كان ذلك
الموجود قابلا للاختصاص بالجهة أصالة كالجوهر . أو تبعاً
كالمعرض .

أما الموجود الذى لا يقبل الاختصاص بالجهة ، لأنه
ليس جوهرًا ولا عرضًا ، وهو الله - سبحانه وتعالى - فلا
استحالة في خلو الجهات عنه لأنه يفقد صحة الاتصاف بشئ
من هذه الأوصاف وهو كونه جوهرًا أو عرضًا .

اعتراض ودفعه :

قد يقال : ان مثل هذا الموجود الذى استدلتكم على
وجوده ، واثبتتم انه لا يتحيز ، ولا يحل في متحيز غير مفهوم .

وجاب عن ذلك بأن نقول :

ما الذى تريده بقولك غير مفهوم ؟

— ان أردت به غير متخيل ، ولا متصور ، ولاداخل في الوهم
فقد صدقت لأن ذلك حقا ، لأن الخيال والوهم لا يحصل
في أحدهما الا ماله جسم وصورة ولون ، اما ما ليس له
لون وقدر ، فلا يتصوره الخيال ، لكون الخيال والوهم

— ١٤٥ —

مرتبطتين بالحواس والمحسوسات •

والله — سبحانه وتعالى — منزّه عن هذه الأمور ،
فلا يناله الخيال •

— وإن أردت بقولك غير مفهوم : أنه غير معقول ولا معلوم •
فقد كذبت ، إذ قد ثبت وجود الباري بالدليل العقلي ،
كما ذكرنا ذلك في الدعوى الأولى من هذا القطب ، ولا
معنى لكون الشيء معقولا ، إلا أنه يثبت وجوده بالدليل
العقلي الذي يضطر العقل معه إلى الإذعان للتصديق به •

— فإن قال الخصم : أن الذي لا يدخل في الخيال والحس
لا وجود له •

— نقول :

أن عدم إحاطة الخيال بموجود ما ، ليس دليلا على
عدم وجوده ، فأكثر الأشياء لا تدخل في الخيال والحس ،
ومع ذلك هي موجودة قطعاً مثل العلم والقدرة والإرادة ،
وهكذا جميع أحوال النفس من الخجل والوجل والغضب •
فكل هذه الأحوال موجودة يدركها الإنسان بالضرورة من
نفسه ، مع أنها لا تقع في الخيال إلا على وجه خاطئ •
كان يتخيل الإنسان للصوت حجماً ، أو يتخيل للون رائحة •

— ١٤٦ —

فلو كان عدم وجود الشيء في الخيال أو التصور دليلاً
على عدم وجوده في الواقع ، لكان في ذلك انكار لوجود
هذه الحقائق وتلك الأحوال التي يدركها الانسان من
نفسه ولا يستطيع انكارها .

فاذا كان نفي الجهة عن الله - تعالى - يؤدي
الى عدم احاطة الخيال به ، فلا استحالة في ذلك ..

والله اعلم

الدعوى الثامنة

يقول الامام الميرزا الخراساني :

تدعي أن الله منزّه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش . فان كل ممكن على جسم يستقر عليه قدر لا محالة ، فانه اما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويا ، وكل ذلك لا يخلو عن التقدير

وأنة لو جاز أن يماسه جسم من هذه الجهة ، لجاز أن يماسه من سائر الجهات ، فيصير محاطا به ، والجسم لا يحق ذلك بحال ، وهو لا يزم على مذهبه بالضرورة . وعلى الجملة لا يستقر على الجسم الا جسم ، ولا يحل فيه الا عرض ، وقد بان انه تعالى ليس بجسم ولا عرض ، فلا يحتاج الى اقرار بهذه الدعوى باقامة البرهان .

فان قيل فما معنى قوله - تعالى - (الرحمن على العرش استوى) ؟ وما معنى قوله - عليه السلام - : (يتزل الله كل ليله الى سماء الدنيا) . قلنا : الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ، ولكن نذكر منها في هذين الظاهرين يرشد الى ما عداه . وهو أنا نقول : الناس في هذا فريقان : عوام - وعلماء .

والذي نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل ننزع عن قائلهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ، وتحقق عندهم أنه موجود (ليس كشئ شئ) وهو السميع

البصير) واذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها ،
وقيل ليس هذا بعثكم فأدرجوا فلكل علم رجال .

وجاب بما أجاب به مالك بن أنس — رضى الله عنه —
بعض السلف حيث سئل عن الاستواء فقال : الاستواء معلوم
والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة ، والايان به واجب ،
وهذا لأن غول العوام لا تتسع لقبول العقولات ، ولا احاطتهم
باللغات ، ولا تتسع لهم توسيمات العرب في الاستعارات .

وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وفهمه ، ولست
أقول ان ذلك فرض عن اذ لم يرد به تكليف بل التكليف
التنزيه عن كل ما تشبهه بغيره ، فأما معاني القرآن فلم يكلف
الاعيان فهم جميعها أصلاً ، ولكن لسنا نرضى قول من يقول :
ان ذلك من التشابهات كحروف أوائل السور ، فان حروف أوائل
السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعانى
ومن نطق بحروف وهن كلمات لم يصطلح عليها ، فوجب أن يكون
معناه مجهولاً إلا أن يعرف ما أردته ، فاذا ذكره صارت تلك
الحروف كاللغة المخترعة من جهته .

وأما قوله — صلى الله عليه وسلم — : ينزل الله —
— تعالى — الى السماء الدنيا (فقطظ ففهم ذكر للظهم ،
وعلم أنه يسبق الى الاقحام منه المعنى الذى وضع له ، أو المعنى
الذى يستمار . فكيف يقال انه مشا به ، بل هو مخيل معنى
خطأ عند الجاهل ، وفهم معنى صحيحاً عند العالم ، وهو كقوله
— تعالى — : (وهو معكم أينما كنتم) فانه يخيّل عند
الجاهل اجتماع مناقضا لكونه على العرش . وعند العالم يفهم
أنه مع الكل بالاحاطة والعلم . وقوله صلى الله عليه وسلم : (قلب
المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن) فانه عند الجاهل يخيّل

مركبين من اللحم والعظم والمصّب مشتملين على الأنامـل والأظافر ثابتين من الكف ، وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الاصبع له ، وكان سر الاصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة على التغليب كما يشاء كما دلت المعية عليه فى قوله : (وهو معكم) على ما نراه المعية له وهو العلم والاحاطة ، ولكن من شائع عبارات العرب العبارة بالسبب عن السبب واستعارة السبب للمستعار منه كقوله تعالى : (من حارب الى شبرا تخربت اليه ذراطا ومن اتانى يمشى أتيته بهرولة) فان الهرولة عند الجاهل تدل على نقل الاقدام وعدة العدو ، وكذا الاتيان يدل على القرب فى المسافة .

وعند العاقل يدل على المعنى المطلوب من قرب المسافة بسين الناس وهو قرب الكرامة والانعام ، وأن معناه ان رحمتى ونعمتى أشد انسياها الى عادى من طاعتهم الى وهو كما قال — تعالى : (لقد طال شوق الابرار الى لقائى وأنا الى لقائهم لأشد شوقا) تعالى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع الذى هو نوع ألم الحاجة الى استراحة وهو عين التقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق اليه ، والاقبال عليه ، وإفاضة النعمة لديه فمعبر عن السبب وكما عبر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب للذين ، فمعبر عن السبب وكما عبر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب للذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسبباه فى المادة ، وكذا لما قال فى الحجر الأسود : (انه يمين الله فى الأرض) يظن الجاهل أنه اراد به اليمين المقابل للشمال التى هى عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة أصابع . ثم انه ان فتح بصيرته علم أنه كان على العرش ، ولا يكون يمينه فى الكعبة ثم لا يكون حجرا أسود ، فيدرك بأدنى مسكه أنه استعير للمصافحة ، فانه يومر باستلام الحجر وتقبيله ، كما يومر بتقبيل يمين الملك ، فاستعير اللفظ لذلك .

والكامل العقل البصير لا تعظم عنده هذه الأمور بل يفهم معانيها على البديهة، فنرجع إلى الاستواء والنزول .

أما الاستواء فهو نسبه للعرض لا محالة ، ولا يمكن أن يكون للعرض إليه نسبة إلا يكونه معلوماً أو مراداً أو مقدوراً عليه أو محلاً مثل محل العرض أو مكاناً مثل مستقر الجسم ، ولكن بعض هذه النسبة تستحيل غلاً ، وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له ، فإن كان في جملة هذه النسبة مع أنه لا نسبة سواها لا يحيلها العقل ، ولا ينهوا عنها اللفظ ، فليعلم أنها المراد ، أما كونه مكاناً أو محلاً كما كان للجوهر والعرض إذا اللفظ يصلح له . ولكن العقل يحيله كما سبق وأما كونه معلوماً ومراداً فالعقل لا يحيله ، ولكن اللفظ لا يصلح له ، وأما كونه مقدوراً عليه وواقعاً في قبضة القدرة ومسخرها له مع أنه أعظم القدورات ، ويصلح الاستيلاء عليه ، لأنه يتمدد به ويتهم به على غيره الذي هو دونه في العظم فهذا مما لا يحيله العقل ، ويصلح له اللفظ فأخلق بأن يكون هو المراد قطعاً .

أما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب ، وإنما ينهوا عن فهم مثل هذا أفهام المتكلمين على لغة العرب الناظرين إليها من بعض الملتفتين إليها الثقات العرب إلى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها إلا أوائلها ، فمن المستحسن في اللغة أن يقال : استوى الأمير على مملكته حتى قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق . من غير سيف ودم مهبraq

ولذلك قال بعض السلف - رضى الله عنهم - : يفهم من قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ما فهم من قوله - تعالى - : (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) وأما قوله

- صلى الله عليه وسلم - : (ينزل الله الى السماء الدنيا)
فللتأويل فيه محال من وجهين :

أحدهما : فى اضافة النزول اليه ، وأنه مجاز وبالْحَقِيقَةِ هو
خاف الى ملك من الملائكة كما قال - تعالى - :
(واسأل القرية) والسئول بالحقيقة أهل القرية
وهذا أيضا من المتداول فى الألسنة ، أعنى اضافة
أحوال التابيع الى المتبوع فيقال : ترك الملك
على باب البلد ويراد عسكرى فان المخبر بنزول الملك
على باب البلد ، قد يقال هلا خرجت لزيارته ؟ فيقول
لا ، لأنه عرج فى طريقه على الصيد ولم ينزل
بعد فلا يقال له . فلم قلت نزل الملك ، والآن نقول
: لم ينزل بعد فيكون الغهوم من نزول الملك نزول
العسكر وهذا جلى واضح .

والثانى : أن لفظ النزول قد يستعمل للتلفظ والتواضع فى
حق الخلق كما يستعمل الارتفاع للتكبر ، يقال
فلان رفع رأسه الى غنان السماء أى تكبر ، ويقال
ارفع الى أعلى عليين أى تعظم ، وان علا أمره
فى السماء السابعة ، وفى معارضة اذا سقطت رتبته
يقال : قد هوى به الى أسفل السافلين . واذا تواضع
وتلطف يقال له : تطامن الى الأرض ، ونزل الى
أدنى الدرجات .

فاذا فهم هذا ، وعلم أن النزول عن الرتبة يتركها
أو سقوطها ، وفى النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك القمى
الذى يقتضيه علو الرتبة وكما الاستغناء ، فالنظر الى هذه
المعاني الثلاثة التى يتردد اللفظ بينها ، اما الذى يجوز العقل ؟

أما النزول بطريق الانتقال فقد أحاله العقل كما سبق فان ذلك لا يمكن الا في التحسُّس ، وأما سقوط الرتبة فهو محال ، لأنه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ، ولا يمكن زوال طوره ، وأما النزول بمعنى اللطف والرحمة ، وترك العمل اللائق بالاستغناء وعدم البلالة فهو ممكن ، فيتمتعين التنزيل عليه .

وقيل انه لما نزل قوله تعالى : (رفيع الدرجات ذو العرش) استشعر الصحابة - رضوان الله عليهم - من مهابة عظيمة ، واستبعدوا الانسباط في السؤال والدعاء مع ذلك الجلال فأخبروا أن الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله ، وعلو شأنه متلطف بعباده ، رحيم بهم ، مستجيب لهم مع الاستغناء عنهم ، اذا دعوه وكانت استجابة الدعوى تنزولا بالاضافة الى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم البلالة ، فعبّر عن ذلك بالنزول تشجيما لقلوب العباد على البساطة بالأدعية بل على الركوع والسجود . فان من يستشعر بقدر طاقة مبادئ جلال الله تعالى - استبعد سجوده وركوعه ، فان تقرب العباد كلهم بالاضافة الى جلال الله أخس من تحريك العبد أصبعا من أصابعه على قصد التقريب الى ملك من ملوك الأرض ، ولو عظم به ملكا من الملوك لاستحق به التوبيخ بل من عادة الملوك زجر الأراذل عن الخدمة والسجود بين أيديهم ، والتقبيل لعتبة دورهم استحقارا لهم من الاستخدام وتعاطفا عن استخدام غير الامراء والأكابر كما جرت به عادة بعض الخلفاء . فلو لا النزول عن مقتضى الجلال بالطف والرحمة ، والاستجابة لاقتضى ذلك الجلال أن يهب القلوب عن الفكر ، ويخرس الألسنة عن الذكر ، ويخمد الجوارح عن الحركة . فمن لاحظ ذلك الجلال ، وهذا اللطف استبان له على القطع أن عبارة النزول مطابقة للجلال ، ومطلقة فسي موضعها لاعلى ما فهمه الجهال .

— ١٥٣ —

فان قيل فلم خصص السماء الدنيا ؟

قلنا : هي عبارة عن الدرجة الأخيرة التي لا درجة بعدها ، كما يقال : سقط الى الثرى وارفع الى الثريا ، على تقدير أن الثريا أعلى الكواكب والثرى أسفل المواضع .

فان قيل : فلم خصص بالليالي ، فقال ينزل كل ليلة .

قلنا : لأن الخلوات مظنة الدعوات ، والليالي أعدت لذلك ، حيث يمكن الخلق ، ويتمحي عن القلوب ذكرهم ، ويعفو لذكر الله — تعالى — قلب الداعي ، فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة ، لا ما يصدر عن غلة القلوب عند تراحم الاشتغال .

شرح الدعوى الثامنة

الله — تعالى — منزّه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش

نفي استقرار الله — تعالى — على العرش لا يحتاج فسي
حقيقته الى برهان خاص عليه ، لكونه واضحا وضوحا بينا ، اذ أن
استقراره — تعالى — على العرش يترتب عليه اتصافه بالجسمية
ولوازمها كأن تأخذ الذات قدرا من الفراغ والانقسام ، وتلك أمور
منفية عنه — تعالى — ، الا أن الامام الغزالي ساق لها أدلة
ثلاثة ثبت دعواه وهي :

الدليل الاول :

لو كان الله — تعالى — مستقرا على العرش لكان قدرا
يقدر معين لكن التالي (وهو كونه قدرا) باطل ، فيبطل
ما أدى اليه . وثبت نقيضه وهو عدم استقراره على العرش .

بيان الملازمة :

فلأن كل مستقر على جسم لا بد وأن يكون أكبر منه أو أصغر
منه أو مساويا له وكل ذلك لا يخلو عن التقدير . . . فلو كان
مستقرا على العرش، لكان قدرا بأحد هذه المقادير الثلاثة .

لكن كون الله — تعالى — مقدرا بقدر معين باطل .
لأن من له مقدار يحتاج الى مخصص يخصه بقدر معين من
الكبر أو الصغر أو المساواة ، واحتياجه الى مخصص محال . لأن
المحتاج الى غيره حادث . وقد ثبت أن الله قديم .

وإذا بطل كون الله مقدرا بقدر معين ، بطل ما أدى اليه
وهو استقراره على العرش . وثبت تقيضه وهو عدم استقراره — تعالى —
— عليه .

الدليل الثاني :

لو كان الله — تعالى — مستقرا على العرش للزم كونه
محاطا به .

لكن التالي باطل . فبطل ما أدى اليه . وثبت تقيضه
وهو عدم استقراره على العرش .

بيان الملازمة :

فلأنه لو جاز أن يماسه العرش من إحدى الجهات (وهي
الجهة التي استقر عليه من ناحيتها) لجاز أن يماسه من جميع
الجهات . لأن الجهات كلها متساوية فمما يجوز على إحداها
يجوز عليها جميعا ، فيصير محاطا به .

— ١٥٦ —

لكن كونه محاطا به باطل في نفسه ، حتى أن القائلين
بالاستقرار على العرش لا يقولون بذلك ، وإن كان يلزم على
مذهبهم بالضرورة •

فبطل ما أدى إليه وهو الاستقرار على العرش ، وثبتت
تقيضه وهو عدم استقراره على العرش •

الدليل الثالث :

لو كان الله مستقرا على العرش لكان جسما • لكن التالي
باطل فيبطل ما أدى إليه — ثبت تقيضه وهو عدم استقراره
على العرش •

بها ان الملازمة :

فلأنه لا يستقر على الجسم الا جسم مثله كما لا تحل في
الجسم الا الأعراض •

لكن التالي (وهو كونه جسما) باطل لما تقدم من غي
الجمعية عنه — تعالى — فبطل ما أدى إليه وثبت تقيضه وهو
عدم استقراره على العرش •

الآيات الموهمة للتشبيه وموقف الامام الغزالي منها

لقد قام الدليل العقلي على أن الله — تعالى — مستزهِ عن أن يستقر على العرش ، فما موقف الامام الغزالي تجاه الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية التي توهم بظاهر دلالتها على أن الله — تعالى — مستقر على العرش كقوله — تعالى — (الرحمن على العرش استوى) ^(١) . وقوله — صلى الله عليه وسلم — (ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا ... الخ) .

رأى الامام الغزالي أن الحديث عن الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ، لكونها لا تثير قضية الاستواء على العرش فحسب بل تتمدها الى اثاره قضية الآيات والأحاديث الموهمة بظواهرها للتشبيه والتجسيد بصفة عامة .

كما يرى الامام : أنه ينبغي أن نتبع حيال هذه الآيات والأحاديث منهجين :

- أحدهما : خاص بالعوام .
- والآخر : خاص بالعلماء .

(١) سورة طه آية : ٥ .

أما في جانب العوام :

فالواجب في حقهم ، واللائق بهم ، أن نبين لهم العقائد
صحيحة ، وأن ننزع عن غائدهم كل ما يوهم التشبيه أو يبدل
على الحدوث في ذات الله وصفاته ، ونرسخ في عقولهم : أن الله
موجود (ليس كمثل شئ ، وهو السميع البصير) ^(١) ، دون أن نخوض
معهم فيما يتعلق بهذه الآيات من شروح وتأويلات .

وإذا سألوا عن هذه المعاني زجروا عن ذلك ، وقيل لهم :
هذا لا يعنيكم ، ونجيهم بما أجاب به الامام مالك بن أنس
بعض السلف ، حينما سئل عن الاستواء فقال : الاستواء معلوم ،
والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة ، والایمان به واجب .

وكان هذا واجب في حق العوام لأمرين :

١ — أن غول هؤلاء العوام لاتسع لقبول المعقولات ، والاحاطة
بها .

٢ — ولكونهم طغزين عن الالمام باللغة فهم استعمالات العرب
لألفاظها الحقيقية والمجازية ، وتوسعاتهم في الاستعارات .

ولما كان حالهم كذلك ، فهم أشد عجزا عن ادراك

(١) سورة الشورى آية : ١١ .

ما فى هذه الآيات والأحاديث من معانى بعيدة كل البعد عن دلالتها الظاهرة والمستحيلة فى حق الله - تعالى - .

أما فى جانب العلماء :

فالاتق بهم ، أن يجهدوا أنفسهم بالبحث فى هذه الآيات والأحاديث ، وفهم معانى الفاظها على نحو يليق بذاته - تعالى - ، بما لديهم من قدوة فكرية ، وتوسعات علمية تمكنهم من ذلك .

وليس البحث فى هذه النصوص يرض عين على العلماء ، لأنه لم يرد به تكليف . غاية ما فى الأمر ، أن المرء مكلف فى هذا المقام بتنزيه الله - تعالى - عن كل ما لا يليق بكماله وجلاله أما الاحاطة بكل معانى القرآن ، فلم يكلف العلماء فهم جميعها أصلاً .

بما أن المعانى الصحيحة لهذه الآيات

قبل أن نوضح المعانى الصحيحة والمرادة من هذه الآيات ، ينبغي أن نجيب عن سؤال فحواه : هل الآيات التى توهم بظاھر دلالتها مشابهة الله - تعالى - لمخلوقاته ، من التشابها أم لا ؟

وللاجابة عن هذا السؤال نقول :

ان هذه الآيات ليست من باب المتشابه الذى يصعب علينا ادراك معناه ، والذى أمرنا أن نؤمن به ايماناً مطلقاً ، كحروف أوائل السور القرآنية كقوله - تعالى - : (الم - الر - حم) ، فالواقع أن الحروف الغردة التى نقرأها فى أوائل سور القرآن لم يصطلح العرب على وضعها للدلالة على المعانى . فاذا أخذت من هذه الحروف كلمة لم يصطلح العرب عليها ، كان معناها مجهولاً إلا اذا بين واضعها المعنى الذى يقصده ، فاذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته .

فكلمة (حم . ن . الم) وأمثالها ليس لها معانى مصطلح عليها فى اللغة ، وانما فهمنا لمعانيها باعتبارها اصطلاح قرآنى ، حتى اننا لو لم نعرف معناها من القرآن لصعب علينا فهم المراد منها ، لعدم الاصطلاح عليها .

أما الآيات والأحاديث محل بحثنا ، فليست من المتشابه لأنها مركبة من ألقاظ لها معانى معروفة فى اللغة العربية وفهمومة مفادها ذكر للضم ، ولذا فبمجرد قراءة اللفظ يسبق الى الفهم منه المعنى الذى وضع له فى اللغة ، أو المعنى الذى استعير له .

فلا ينهى والحال كذلك أن يقال : ان هذه الآيات من قبيل المتشابه الذى لا يمكن ادراك معناه ، بل يقال فى حقها

انها مخيلة معنى خطأ عند الجاهل ، وفهمه معنى صحيحا عند
العالم .

واذا أدركنا بطلان القول ، بأن هذه الآيات والأحاديث
من باب التشابهات ، فان القاعدة التى ينهى اتباعها فى بيان
المعانى الصحيحة لهذه الآيات هى : أن نعرف المعانى
الحقيقية لألفاظها ، والمعانى المجازية التى أطلقت الألفاظ
للدلالة عليها ، فاذا كان المعنى الحقيقى للفظ مستحيلا فى حق
الله - تعالى - تعيين الأخذ بالمعنى المجازى .

(تطبيق القاعدة على بعض النصوص)

- من ذلك قوله - تعالى - : (وهو معكم أينما كنتم) (١)

فان لفظ هذه الآية لو حمل على ظاهر دلالة ، يخفى
للجاهل اجتماع كالاجتماع الحاصل بين الناس ، كما يجهل له تناقضا
مع آية الاستواء ، وكلاهما معنى خاطئ ، لا يليق بالذات الالهية .

أما العالم : فيفهم من هذه المعية أنها معية احاطة وعلم

(١) سورة الحديد آية : ٤ .

وهذا معنى صحيح بالنسبة لله - تعالى - لكونه - تعالى -
مع الجميع بالاحاطة والعلم .

- ومن ذلك قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : قلبسب
المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن) .

فان الجاهل يفهم من المعنى الظاهر من لفظ الحديث ،
أن لله - تعالى - اصبعين مركبين من اللحم والعظم والعصب
ومشتملين على الأنامل والأظافر ، وهو معنى خاطئ يستحيل فى
حق الله - تعالى - .

أما العالم فيفهمه على معناه الصحيح الذى استعير لفظ
الأصابع للدلالة عليه ، وهذا المعنى هو القدرة على القلب كما
يشاء ، لأن الأصابع هى السبب الحقيقى لذلك المعنى ، فأطلق
السبب وأراد السبب ، كما دلت المعية فى الآية السابقة باعتبارها
سببا على العلم والاحاطة وهو مسبب عنها ، وإطلاق السبب وإرادة
المسبب من عادة العرب فى استخداماتهم المجازية ، فيكون المعنى
المراد من الحديث هو : أن قلوب المؤمنين بين قدرة الرحمن
يقلبها كيف يشاء ، وسبحان قلب القلوب والأبصار .

- ومن أمثلة ذلك - أيضا - قوله - تعالى - فى
الحديث القدسى : (من قرب الى شبرا تحريت اليه ذراعا ، ومن

أتانى يمشى أتيته هرولة) •

فالجاهل يحمل لفظ الحديث على ظاهر دلالة على
المعنى ، فيفهم من الهرولة سرعة نقل الأقدام ، كما يفهم من
الاتيان : القرب فى المسافة ، وهذا فهم خاطئ لا يليق
بالذات الالهية •

أما العالم ، فيفهم من لفظ الحديث المعنى الصحيح الذى
يليق بذاته — تعالى — ، فيفهم منه المعنى المجازى الذى دل
الحديث عليه ، فيدرك أن المراد من الاتيان ليس قرب المكان ،
بل قرب الفضل والاحسان والكرامة ، كما يفهم من الهرولة : كسرة
رحمته ونعمته التى يسبغها — سبحانه — على عبادة الطائعين •

إذا فهمنا ذلك ... يكون القصد من هذا الحديث
أن فضل الله ورحمته ، وإحسانه ، أشد قربا من عبادته ، وأكثر
نعاما عليهم من طاعتهم •

— والمعنى الذى أوضحناه فى هذا الحديث القدسى ،
هو المعنى المراد من قوله — تعالى — فى حديث قدسى
آخر : (لقد دلال شوق الأبرار الى لقائى ، وأنا الى لقائهم
أشد شوقا) •

فالله — تعالى — منزّه عن الشوق بمعناه الحقيقى الذى هو

نوع من الألم النفسى ، الألم الحاجة الى المشتاق .

لكن لما كان الشوق سببا فى قبول المشتاق اليه ، والاقبال عليه ، وإفاضة النعمة عليه ، فغمبر بالشوق باعتباره سببا ، وأراد المسبب على سبيل المجاز ، كما عبر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب اللذين هما ثمرتا الغضب والرضا ، ومسبباه فى العادة .

— كذا قوله — صلى الله عليه وسلم — فى وصف الحجر الأسود :
(أنه يمين الله فى الأرض .

فالجاهل يفهم من هذا القول معناه الظاهر ، فيظن أنه اليد اليمين المقابلة للشمال ، وهو معنى حسى ، يستحيل فى حقه — تعالى — ويتناقض مع كون الله على العرش ، وكيف يتصور الجاهل صحة هذا المعنى ، ثم كيف تكون يمينه حجرا ، فلو فكر الجاهل قليلا لأدرك أن هذا المعنى بعيد وغير مراد .

وانما المراد من لفظ اليمين معناه المجازى الذى استعمله اللفظ للدلالة عليه وهو المصافحة ، حيث يؤمر الانسان باستلام الحجر وتقبيله كما تقبل يمين الملك عند مصافحته .

ما تقدم يتبين لنا أن هذه الآيات والأحاديث لا يتعذر . .
الاهتداء الى معرفة معانيها الصحيحة ، اذا راعينا هذا المنهج

— ١٦٥ —

فى تأويلها ، واتبعنا فى ذلك ما جرت عليه عادة العرب فى استعمالهم لألفاظ اللغة العربية استعمالا حقيقيا أو مجازيا ، والكمال العقل البصير يفهم معانى هذه الآيات على البديهة لأن هذه الأمور لا تعظم عنده .

البيان الصحيح لمعنى الاستواء على العرش والنزول الى السماء بالنسبة لله — تعالى —

بعد بيان المعنى المراد من الآيات والأحاديث السابقة نعود الى تحديد معنى الاستواء والنزول ، الذى أثار كل هذه المناقشة ، لنبين كيف تحدد المعنى الصحيح لكل منهما كما أوضحه الامام الفزالى :

— أما قوله — تعالى — : (الرحمن على العرش استوى) (١)

فان هذا النص القرآنى ، يثبت نسبة بين الله والعرش لا محالة ، والنسبة الممكنة لا تخرج عن نوع واحد من نسب ثلثات وهى :

أولا : أن يكون العرش محلا لله ، كمحل العرش الذى يقوم به .
أو يكون العرش مكانا لله كمكان الجسم الذى يحل فيه .

ثانيا : أن يكون العرش معلوما لله أو مرادا له .

(١) سورة طه : آية ٥ .

ثالثا : أن يكون العرش مقدورا لله - تعالى - وخاضعا
لسلطانه .

هذه نسب ثلاث ممكنة ، ولنبحث اذا عن النسبة التي
تصلح أن تكون مرادة من الاستواء في الآية ، وصلاحيه النسبة
تتوقف على توافر شرطين فيها هما :

- ١ - أن يكون اللفظ صالحا للدلالة عليها .
- ٢ - أن تكون النسبة أمرا لا يحكم العقل باستحالة نسبه الى
الله - تعالى - .

ولوطننا النسب الثلاث المقدمة نتلمس هذين الشرطين -
لتبين لنا :

- بالنسبة للتفسير الأول : فان لفظ الآية بسياقها يصلح
للدلالة بظاهره على هذا المعنى ، الا أن العقل يحكم
باستحالة كون العرش مكانا لله أو محلا له ، لأن هذه
الأمور خاصة بالأجسام والأعراض ، وقد سبق الاستدلال على
أن الله ليس جسما ولا عرضا .

- وأما كون العرش معلوما أو مرادا لله فمغيب مستحيل عقلا .
لكن اللفظ لا يصلح للدلالة على ذلك لا حقيقة ولا مجازا .
- أما كون العرش مقدورا لله - تعالى - ، وواقعا في قبضة

القدرة ومسخرها لله - تعالى - ، مع أنه أعظم القدورات ،
فهو معنى يصلح اللفظ للدلالة عليه ، ولا يحيل المفصل
نسبته الى الله - تعالى - .

أما صلاح لفظ الآية للدلالة على هذا المعنى فظاهر
عند من يدرك استخدام العرب لألفاظ لغتهم ، فهم يستخدمون
الاستواء بمعنى الاستيلاء ، ومن المستحسن في اللغة أن يقال :
استوى الأمير على مملكته ، أى استولى عليها وامتلكها ، ولذا قال
الشاعر :

قد استوى بشر على العراق . من غير سيف ودم مہراق

بمعنى استولى عليها ، ولذلك قال بعض السلف الصالح -
رضى الله عنهم - يفهم من قوله - تعالى - : (الرحمن على
العرش استوى) . ما فهم من قوله - تعالى - : (ثم استوى
الى السماء وهى دخان) (١) .

وأما جواز نسبة العرش الى الله بهذا المعنى فـ
فذاهر أيضا اذ لا يخرج شئ فى الوجود عن قدرة الله وسلطانه
فضلا عن أن العرش من أعظم المخلوقات ، والاستيلاء عليه حدير
بأن يتمدح به ، لأن الاستيلاء على العرش يتبعه الاستواء على
غيره ضرورة .

(١) سورة فصلت آية : ١١ .

ولما كانت هذه النسبة وهى تحمير الاستواء بالاستيلاء والقهر
هى المعنى الوحيد اللائق بجلال الله — تعالى — ، فانه يتمين
أن يكون هو المعنى المراد من قوله — تعالى — : (الرحمن على
العرش استوى) أى قهر واستولى .

— أما قول الرسول — صلى الله عليه وسلم — : (ينزل ربنا
الى السماء الدنيا) فلا يمكن قبول المعنى الذى يدل عليه ظاهر
اللفظ فى حق الله — تعالى — بل يجب تأويل معناه الى معنى
آخر يجيزه العقل فى حقه — تعالى — ، ويضلع لفظ الحديث
للدلالة عليه ، وتأويل لفظ الحديث ممكن على وجهين :

الوجه الأول :

أن يكون لفظ النزول مستخدماً مستخدماً حقيقاً أى بمعنى
الانقزال المكانى ، وواقع من ملك من ملائكته — تعالى — الموكلين
بذلك ، وأضيف النزول اليه — تعالى — على سبيل المجاز ،
وقد ورد مثل هذا الاستعمال فى قوله — تعالى — : (واسأل
القرية) (١) حيث اسند السؤال الى القرية مجازاً ، والسؤال
فى الحقيقة : أهل القرية ، وهذا الاستخدام المجازى أعنى
إضافة أحوال التابع للمتبع من الأساليب المتداولة فى الألسنة
الحربية فيقال مثلاً : نزل الملك على باب المدينة والمراد عسكره
(١) سورة يوسف آية : ٨٢ .

وجنده ، وهذا استخدام مجازى متداول على الألسنة ، ولا ينبغي
أحد .

الوجه الثانى :

أن لا يكون المعنى الحقيقى للنزول مراداً بل يكون المراد
هى المعنى المجازى له ، ولفظ النزول يستعمل للدلالة على معان
ثلاثة بعضها يصح تأويل الحديث به فى حق الله - تعالى -
وبعضها لا يصح وهى :

الأول : أن لفظ النزول قد يستعمل ويراد به القرب والتلطّف
كما يستعمل الارهاق ويراد به التكبر والتعظيم ، فيقال :
فلان رفع رأسه الى غنان السماء أى تكبر وتعظم .
الثانى : النزول بمعنى الانتقال الحسى من مكان أعلى الى مكان
أسفل .

الثالث : النزول بمعنى سقوط الدرجة أو الرتبة أو المنزلة ، وضده
الارهاق بمعنى علو المكانة . فيقال : فلان علا أمره ،
أو يقال أمره فى السماء السابعة للدلالة على عظم منزلته
وعلو درجته ، وهى معارضة اذا سقطت رتبته يقال :
فلان سقط أمره أو هوى به الى أسفل السافلين للدلالة
على خالته شأنه وانحطاط مكانته .
وبالنظر الى هذه المعانى الثلاثة التى يتردد اللفظ بينها يدل

— ١٢٠ —

عليها يتبين لنا ما يأتي :

أولا : أن النزول بمعنى الانتقال ، يحكم العقل باستحالة فنى
حق الله — تعالى — ، لأن هذا المعنى لا يكون الاقوى -
الأجسام المتميزة ، والله — سبحانه — ثبت استحالة
كونه جسما متيزا .

ثانيا : والنزول بمعنى سقوط المنزلة أو الدرجة محال أيضا
فى حق الله — تعالى — ، لأنه سبحانه قديم بذاته
قديم بصفاته ، ولا يمكن زوال علوه وعظمته ، لأن القديم
لا يطرأ عليه العدم .

ثالثا : أما النزول بمعنى التلطف والرحمة وترك العمل الذى
يقتضيه ويتطلبه علو الرتبة ، وكمال الاستعانة على الخلق ،
فهو معنى صحيح فى حقه — تعالى — ، وليس هناك معنى
سواء .

وما دام الأمر كذلك ، فيتمتعون تأويل الحديث به ، ويكون
المعنى المراد من نزوله تعالى — الى سماء الدنيا . نزول
رحمته بخلقهم ، وتلقاه بهم .
وما دام الأمر كذلك ، فيتمتعون تأويل الحديث به ، ويكون المعنى
المراد من نزوله تعالى — الى سماء الدنيا نزول رحمته بخلقهم ، وتلقاه
بهم .

ولذلك لما نزل قوله — تعالى — : (ربيع الدرجات
ذو البر) شعر الصحابة — رضوان الله عليهم — بصحابة هادية
من عظمة الله وجلاله ، واستبعدوا على أنفسهم مع هذا الجلال .

أن يكثر السؤاا والدعاء مهابة من عظمه — تعالى — وعلو
مكتاتته ، فأخبروا بأن الله — سبحانه وتعالى — مع عظمته
وجلاله وعلو شأنه ، متلف بعباده ، رحيم بهم ، ومستجيب لدعائهم
فكانت استجابته للدعاء نزولا بالاضافة الى ما يقتضيه ذلك الجلال
من الاستغناء عن الخلق ، وعدم البالاة بهم فعبير الرسول
— صلى الله عليه وسلم — عن ذلك بالنزول تشجيعا لقلوب
العباد على أن يقبلوا على الله بالدعاء ، ويكثر من تعائمه
— تعالى — بالركوع والسجود .

ومن هنا يتعين أن قبول الله — تعالى — لمبادات
الخلق واقباله — تعالى — على الناس باجابة دعواتهم ، تطلقا
واحساسا مع حاله من الجلال تنزل منه — سبحانه — ، وأن لفظ
النزول فى الحديث قد استعمل للدلالة على هذا المعنى الصحيح ،
وليس دالا على المعانى الحسية الياالة التى يفهما الجهال .

— فان قيل :

فلم خص السماء الدنيا ، ألا يدل ذلك على أنه نزول فعلى ؟

— قلنا :

اذا فهمنا أن البراد بالنزول هو تلف الله — تعالى —
ورحمته بالعباد واستجابته لدعائهم ، فهمنا أن ذكر السماء الدنيا

على اعتبار أنها الدرجة الأخيرة للنزول ، والتي يمكن التعبير بها في حق الله — تعالى — وهي سماء الدنيا والتي لا درجة بعدها ، وذلك مألوف في عبارات العرب مثل قولهم : سقط فلان الى الثرى ، باعتباره أسفل المواضع ، كما يقال : ارجع فلان الى الثريا على اعتبار أنها أعلى المواضع بالنسبة للبشر ، فكذلك السماء الدنيا تعتبر الدرجة الأخيرة التي يمكن التعبير بالنزول اليها في جانب الذات الالهية .

— فان قيل :

فلم خصت الليالي بالنزول ، فقال : (يتزل كل ليلة) ؟

— قلنا :

لأن الليل هو وقت الخلوات ، ومظنة الدعوات حيث يسكن الخلق ، وتنزل عن القلوب ذكرهم ، وتصفوا القلوب لذكر الله — تعالى — ، وقيل الانسان على الله — تعالى — بالدعاء والاكتار منه ، وهذا الدعاء الخالص هو الجدير بالاستجابة من الله — تعالى — ، بخلاف الدعاء الذي يصدر عند غلبة القلوب أو تراحم الاشتغال .

وهذا هو السبب في تخصيص الليالي بالنزول والله أعلم .

الدعوى التاسعة

يقول الامام الغزالي :

تدعى أن الله - سبحانه وتعالى - مرئى خلافا للمعتزلة
وانما أردنا هذه المسألة في القطب المرسوم بالنظر في ذات
الله سبحانه وتعالى لأمرين :

أحدهما : أن ننفي الرؤية عما يلزم على نفي الجهة فأردنا
أن نبين كيف يجمع بين نفي الجهة ، وإثبات الرؤية .

والثاني : أنه سبحانه وتعالى عندنا مرئى لوجوده ووجود ذاته
فليس ذلك الا لذاته ، فانه ليس لفعله ولا لصفة من الصفات
بل كل موجود ذات فواجب أن يكون مرئيا كما أنه واجب أن
يكون معلوما ، ولست أعني به أنه واجب أن يكون معلوما ومرئيا
بالفعل بل بالقوة ، أي هو من حيث ذاته مستعد لأن تتعلق
الرؤية به ، وأنه لا مانع ولا محيل في ذاته له ، فان امتنع
وجود الرؤية فلأمر آخر خارج عن ذاته ، كما تقول الماء الذي
في النهر مروي والخمر الذي في الدن مسكر ، وليس كذلك لأنه
مسكر مروي عند الشراب ، ولكن معناه أن ذاته مستعدة لذلك ،
فاذا فهم المراد منه فالنظر في طرفين :

أحدهما : في الجواز العقلي ، والثاني : في الواقع
الذي لا سبيل إلى دركه الا بالشرح ، وصحنا دل الشرع على
وقوعه فقد دل أيضا لا محالة على جوازه ولكننا ندل بمسالك
واقعين عقليين على جوازه :

الأول : هو أنا نقول ان الباري - سبحانه - موجود

وحدات وله ثبوت وحقيقة ، وانما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثا ، أو موصوفا بما يدل على الحدوث أو موصوفا بصفة تناقض صفات الالهية من العلم والقدرة وغيرها ، فكل ما يصح لموجود فهو يصح في حقه — تعالى — ان لم يدل على الحدوث ، ولم يناقض صفة من صفاته . والدليل عليه تعلق العلم به ، فانه لما لم يؤد الى تغير في ذاته ولا الى مناقضة صفاته ، ولا الى الدلالة على الحدوث سوى بينه وبين الأجسام والأعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته ، والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئى بغير صفة ، ولا يدل على حدوث فوجب الحكم بها على كل موجود .

فان قيل : فكونه مرثيا يوجب كونه بجهة ، وكونه بجهة يوجب كونه عرضا أو جوهرًا وهو محال ، ونظم القياس أنه ان كان مرثيا فهو بجهة من الرأى وهذا اللازم محال فالنقض الى الرؤية محال .

قلنا : أحد الأصلين من هذا القياس مسلم لكم وهو أن هذا اللازم محال ، ولكن الأصل الأول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية منسوع .

فنقول : لم قلتم انه ان كان مرثيا فهو بجهة من الرأى : أعلمتم ذلك بضرورة أم . ينظر ، ولا سبيل الى دعوى الضرورة . أما النظر فلا بد في بيانه ومنتهاهم أنهم لم يروا الى الآن شيئا الا وكان بجهة من الرأى مخصوصة ، فيقال : وما لم ير فسلما يحكم باستحالته ، ولو جاز هذا لجاز للمجسم أن يقول : انه تعالى جسم لأنه فاعل ، فانا لم نر الى الآن فاعلا الا جسما ، أو يقول : ان كان فاعلا وموجودا فهو اما داخل العالم واما خارجه ، واما متصل واما منفصل ، ولا تخلو عنه الجهات الست

فانه لم يعلم موجود الا هو كذلك فلا فضل بينكم وبين هؤلاء .

وحاصله يرجع الى الحكم بأن ما شوهد وعلم ينبغى ألا يعلم غيره الا على وفقه ، وهو كمن يعلم الجسم وينكر العسرس ، ويقول : لو كان موجودا لكان يختص بحيز ويمنع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم . ومنشأ هذا اختلاف الموجودات نفسى حقائق الخواص مع الاشتراك فى أمور عامة وذلك الحكم لا أصل له . على أن هؤلاء لا يغفل عن معارضتهم بأن الله يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم ، فإذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال . وهذا مما يعترف به أكثر المعتزلة ولا مخرج عنه لمن اعترف به . ومن أنكر منهم فلا يقدر على انكار رؤية الانسان نفسه فى المرأة ، ومعلوم أنه ليس فى مقابلة نفسه .

فان زعموا أنه لا يرى نفسه ، وانما يرى صورة محاكية لصورته منطبعة فى المرأة انطباع النقش فى الحائط . فيقال : ان هذا ظاهر الاستحالة فان من تباعد عن مرآة منصوبة فى حائط بقدر ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرأة بذراعين ، وان تباعد بثلاثة أذرع فكذلك ، فالبعيد عن المرأة بذراعين كيف يكون منطبعا فى المرأة وسلك المرأة ربما لا يزيد على سمك شعيرة ، فان كانت الصورة فى عى وراء المرأة فهو محال ان ليس وراء المرأة الا جهاز أو هوا أو شخص آخر هو محبوب عنه ، وهو لا يراه ، وكذا عن يمين المرأة ويسارها ونوقها وتحتها وجسها المرأة الميت وهو يرى صورة بعيدة عن المرأة بذراعين ، فلنطلب هذه الصورة من جوانب المرأة ، فحيث وجدت فهو المرئى ، ولا بوجود لشل هذه الصورة المرئية فى الأجسام المحيطة بالمرأة الا فى جسم الناظر فهو المرئى ان بالضرورة وقد بطلت المقابلة والجهة ، ولا ينبغى

أن نستحضر هذا الالتزام ، فانه لا مخرج للمعتزلة عنــــه ، ونحن نعلم بالضرورة أن الانسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المرأة ، وان قيل له : أيمن أن تبصر نفسك في مرآة لحكم بأنه محال ، وقال : لا يخلوا اما أن أرى نفسي وأنا في المرأة فهو محال ، أو أرى مثل صورتي في جرم المرأة وهو محال ، أو في جرم وراء المرأة وهو محال . أو المرأة في نفسها صورة والأجسام المحيطة بها صورة ، ولا تجتمع صورتان في جسم واحد إذ محال أن يكون في جسم واحد صورة انسان وحديد وحائط ، وان رأيت نفسي حيث أنا فهو محال ، إذ لست في مقابلة نفسي فكيف أرى نفسي ولا بد من المقابلة بين الرائي والمرئي ، وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلة ، ومعلوم أنه باطل ، وطلانه عندنا لقوله : انى لست في مقابلة نفسي فلا أراها والا فساير أقسام كلامه صحيحة ، فهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بما لم يألوه ، ولم تأنس به حواسهم .

المسلك الثاني : وهو الكشف البالغ أن تقول انا أنكر الخصم الرؤية لأنه لم يفهم ما نريده بالرؤية ، ولم يحصل معناها على التحقيق وظن أنا نريد بها حالة تساوى الحالة التي يدركها المرئي عند النظر الى الأجسام والألوان . وهيهات . فنحن نعتزف باستحالة ذلك في حق الله سبحانه ، ولكن ينهض أن نحصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق ونسيكه ، ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى . فان نفى معنى من معانيه لم يستحل في حق الله بـ سبحانه وتعالى . وأمكن أن يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة اثبتناه في حق الله سبحانه . وقضينا بأنه مرئي حقيقة ، وان لم يكن اطلاق اسم الرؤية عليه الا بالمجاز أطلقنا اللفظ عليه باذن الشرع ، واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل .

وتحصيـله أن الرؤيـة تدل على معنى له محل وهو العين ، وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المـرئيات ، فلننظـر إلى حقيقة معناه ومحلـه وإلى متعلقـه ، ولنتأمل أن الركن مسـن جملتها في إطلاق هذا الاسم ما هو .

فنبول : أما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية ، فإن الحالة التي ندركها بالعين من المرئ لو أدركناها بالقلب أو الجبهة مثلا لكنا نقول : قد رأينا الشيء وأبصرناه ، وصدق كلامنا : فإن العين محل وآلة لا تراد بعينها ، بل لتحـلل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم .

ولنا أن نقول : علمنا بقلبنا أو بـدماغنا أن أدركنا الشيء بالقلب أو بالدماغ أنا أدركنا الشيء بالدماغ ، وكذلك أن أبصرنا بالقلب أو بالجبهة أو بالعين .

وأما المتعلق بعينه ، فليس ركنًا في إطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة ، فإن الرؤيـة لو كانت لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤيـة ، ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤيـة ، ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤيـة ، فدل على أن خصوص صفات المتعلق ليس ركنًا لوجود هذه الحقيقة ، وإطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث أنه صفة متعلقة أن يكون لها متعلق موجود ، أي موجود كان ، وأي ذات كان ، فاذن الركن الذي الاسم المطلق عليه هو الأمر الثابت ، وهو حقيقة المعنى من غير التفات إلى محلـه أو متعلقـه ، فلنبحث عن الحقيقة ما هي ، ولا حقيقة لها إلا أنها نوع ادراك هو كمال ومريد كشف بالاضافة السـي التخيل ، فانا نرى الصديق مثلا ، ثم نغض العين فتكسـون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سهيل التخيل والتصور .

ولكننا لو فتحنا البصر إدراكنا تفرقة ، ولا نرجع تلك التفرقة الى ادراك صورة أخرى مخالفة لما كانت في الخيال ، بل الصورة البصرة مطابقة للتخيلة من غير فرق ، وليس بينهما افتراق ، الا ان هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخيل ، وكالكشف لها ، فتحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر ، حدوثا أوضح وأتم وأكمل من الصورة الجارية في الخيال ، والحادثة في البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة في الخيال . فاذن التخيل نوع ادراك على رتبة ، وورا ، رتبة أخرى هي أتم منه في الوضوح والكشف بل هي كالتكميل له ، فنسى هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤية وابصارا .

وكذا من الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله ، وهذات الله سبحانه وتعالى وصفاته ، وكل ما لا صورة له ، أي لا لون له ولا قدر ، مثل القدرة والعلم ، والعشق والابصار والخيال . فان هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها ، والعلم بها نوع ادراك ، فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الادراك مزيد استكمال تسبته اليه نسبة الابصار الى التخيل ، فان كان ذلك ممكنا ، سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالاضافة الى العلم رؤية ، كما سمينا بالاضافة الى التخيل رؤية .

ومعلوم أن تقدير هذا الاستكمال في الاستيفاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة ، كالمعلم والقدرة وغيرها ، وكذا في ذات الله سبحانه وصفاته ، بل تكاد تدرك ضرورة من الطبع أنه يتقاضى طلب مزيد استيفاح في ذات الله وصفاته ، وفي ذات هذه المعاني المعلومة كلها .

فنحن نقول ان ذلك غير محال ، فانه لا محيل له ، بل العقل دليل على امكانه ، بل على استدعاء الطبع له .

الا أن هذا الكمال في الكشف غير مهذول في هذا العالم ،
والنفس في شغل البدن وكدورة صفاته ، فهو محجوب عنه ،
وكما لا يبعد أن يكون الجفن أو الستر أو سواد ما في العيين
سببا - بحكم اطراد المادة - لامتناع الابصار للتخيلات ، فلا
يبعد أن تكون كدورة النفس وتراكم حجب الأشغال - بحكم اطراد
المادة - مانعا من ابصار المعلومات ، فإذا بعثر ما في القبور
وحصل ما في الصدور ، وزكيت القلوب بالشراب الطهور ، وصفت
بأنواع التصفية والتنقية ، لم يمتنع أن تشتغل بسببها لعمى
استكمال واستيضاح في ذات الله - سبحانه - ، أو في سائر
المعلومات ، يكون ارتفاع درجته عن العلم المصمود ، كارتفاع
درجة الابصار عن التخيل ، فيعبر عن ذلك بلفظ الله - تعالى -
- ومشاهدته ، أو رؤيته أو ابصاره ، أو ما شئت من العبارات
فلا مشاحة فيها بجد ايضاح المعاني .

وإذا كان ذلك ممكنا بأن خلقت هذه الحالة في العيينة
كان اسم الرؤية بحكم وضع اللفظ عليه أصدق ، وخلق في العيين
غير مستحيل ، كما أن خلقها في القلب غير مستحيل . فإذا
فهم المراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية ، علم أن العقل
لا يحيله بل يوجبه ، وأن الشرع قد شهد له ، فلا يفتنى
للمنازعة وجه الا على سبيل العناد أو المشاحة في اطلاق عبارة
الرؤية ، أو القصور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها
ولنقتصر في هذا الموجز على هذا القدر .

الطرف الثاني في وقوعه شرعا . وقد دل الشرع على
وقوعه ومداركه كثيرة وكثرتها يمكن دعوى الاجماع من الاولين فسي
ابتهالهم الى الله - سبحانه - في طلب لذة النظر الى وجهه
الكريم ، وتعلم قطعا من مفائدهم أنهم كانوا ينتظرون ذلك .

وأنهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه
بقرائن أحوال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وجملته من
الفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر ، بالاجماع الذي يدل
على خروج المدارك من الحصر .

ومن أقوى ما يدل عليه سؤال موسى - صلى الله عليه وسلم -
(أرني أنظر اليك) - فانه يستحيل أن يخفى عن
نبي من أنبياء الله - تعالى - انتهى منصبه الى أن يكلمه
الله - سبحانه - شفاها أن يجهل من صفات ذاته تعالى
ما عرفه المعتزلة ، وهذا معلوم على الضرورة ، فان الجهل
بكونه منتع الرؤية عند الخصم يوجب التكفير أو التضليل ، وهو
جهل بصفة ذاته ، لأن استحالتها عندهم لذاته ، ولأنه ليس
بجهة ، فكيف لم يعرف موسى عليه أفضل الصلاة أنه ليس بجهة ،
أو كيف عرف أنه ليس بجهة ، ولم يعرف أن رؤية ما ليس بجهة
محال ، فليت شعري ماذا يضر الخصم ويقدره من ذهول موسى
- صلى الله عليه وسلم - ؟ يقدره معتقدا أنه جسم في جهة
ذو لون ، واتهام الأنبياء - صلوات الله سبحانه وتعالى عليهم
وسلامه كفر صراح ، فانه تكفير للنبي - صلى الله عليه وسلم -
فان القائل بأن الله سبحانه جسم ، وهاد الوثن والشمس واحد ،
أو يقول علم استحالة كونه بجهة ، ولكنه لم يعلم أن ما ليس
بجهة فلا يرى ، وهذا تجهيل للنبي عليه أفضل السلام ،
لأن الخصم يعتقد أن ذلك من الجليات لا من النظريات .

فانت الآن أيها المسترشد فخير من أن تميل الى تجهيل
النبي - صلى الله عليه وسلم - تسليما ، أو الى تجهيل
المستزلي ، فاختر لنفسك ما هو الحق بك والسلام ، فان قيل
أن دل هذا لكم ، فقد دل عليكم ، لسؤاله الرؤية في الدنيا

ودل عليكم قوله - تعالى - (لن ترانى) ، ودل قولـــه
سبحانه (لا تدركه الأبصار) .

قلنا : أما سؤاله الرؤية فى الدنيا ، فهو دليل على
عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جائز فى نفسه ، والأنبياء كلهم
- عليهم أفضل السلام - لا يعرفون من الغيب الا ما عرفوا ،
وهو القليل ، فمن أين يبعد أن يدعو النبى - عليه أفضل
السلام - كشف غمة وإزالة بلية ، وهو يرتجى الاجابة فى وقت
لم تسبق فى علم الله - تعالى - الاجابة فيه ، وهذا ممن
ذلك الفن .

وأما قوله - سبحانه - (لن ترانى) فهو دفع لـسا
التسمة ، وانما التمس فى الدنيا ، فلو قال : أرنى انظر اليك
فى الآخرة ، فقال لن ترانى لكان ذلك دليلا على نفي الرؤية
ولكن فى حق موسى - صلوات الله سبحانه وسلامه عليه - على
الخصوص لا على العموم . وما كان أيضا دليلا على الاستحالة
فكيف وهو جواب عن السؤال فى الحال . وأما قوله (لا تدركه
الابصار) أى لا تحيط به ولا تكتشفه من جوانبه ، كما تحيط
الرؤية بالأجسام ، وذلك حق وهو عام ، فأريد به فى الدنيا ،
وذلك أيضا حق ، وهو ما أراده بقوله سبحانه (لن ترانى)
فى الدنيا . ولتقتصر على هذا القدر فى مسألة الرؤية ، ولينظر
المنصف كيف افترقت الفرق ، ونخرت الى مفرط ومفرط .

أما الحشوية فانهم لم يتمكنوا . فهم موجود لافى جهة ،
فأثبتوا الجهة حتى لإمتهم بالضرورة الجسمة والتقدير والاختصاص
بصفات الحدوث .

وأما المعتزلة فانهم نفوا الجهة ، ولم يتمكنوا من اثبات

الرؤية دونها ، وخالفوا به قواطع الشرع . وظنوا أن في اثباتها
اثبات الجهة . فهؤلاء تغلفوا في التنزيه ، محترزين من
التشبيه فأفراطوا . والحشوية أثبتوا الجهة احترازا من التعطيل
فشبهوا .

فوفق الله - سبحانه - أهل السنة للقيام بالحق ،
فتقطنوا للسلك القصد ، وعرفوا أن الجهة منفية ، لأنها
للجسمية تابعة وتنتمى ، وأن الرؤية ثابتة لأنها رديف العلم
وطريقه . وهي تكملة له ، فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة
التي من لوازمها ، وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التي هي
من روافده وتكملاته ، ومشاركة له في خاصيته ، وهي أنها
لا توجب تغييرا في ذات المرئي ، بل التعلق به على ما هو
عليه كالعلم . ولا يخفى عن عاقل أن هذا هو الاقتصاد
في الاعتقاد .

الباب التاسع

في جواز رؤية الله - تعالى - عقلا ووجدوها في الآخرة شرعا

رؤية الله - تعالى - من المسائل الكلامية الهامة ،
التي دار حولها النزاع بين المتكلمين :

- فأهل السنة : ذهبوا الى القول بجواز رؤيته - تعالى -
عقلا ، ووجدوها شرعا ، وواقعة فعلا في دار القرار
بمعنى أنه سبحانه ينكشف لعباده المؤمنين انكشافا تاما .
- والمعتزلة : ينفونها قطعا .

جرت عادة المتكلمين أن يذكروا مبحث الرؤية ضمن
حديثهم عن صفات الله - تعالى - ، إلا أن الامام الغزالي
تناول موضوع رؤية الله - تعالى - في هذا القطب الذي عقده
للنظر في أحكام الذات الالهية ، خلافا لما جرت عليه عادة
المتكلمين ، وذلك لأمرين :

أحدهما :

أن الذين حكموا بنفي جواز رؤية الله - تعالى - ،
انما اعتمدوا في نفهم لجوازاها على أساس استحالة الجهة فسي
حقه - سبحانه وتعالى - ، ولما استحالة الجهة في حقه استحالة

— ١٨٤ —

رؤيته ، لاعتقادهم أن كل مرئى لا بد وأن يكون فى جهة .

فذكر الامام الغزالى موضوع رؤية الله — تعالى — فى
هذا القطب بقصد أن يبين كيف يجمع بين اثبات الرؤية ،
ونفى الجهة الذى أقام عليه البرهان من قبل ، وثبت أن نفى
الجهة عنه — تعالى — لا يستلزم نفى رؤيته .

الثانى :

أن أهل السنة ذهبوا الى القول بجواز رؤيته — تعالى —
— لأنه سبحانه موجود وذات ، وكل موجود يجوز أن يرى .

فجواز رؤيته — تعالى — ليس راجعا الى فعل من
أفعاله — تعالى — ، ولا لصفة من صفاته ، بل الى كونه
موجودا ، وكل موجود يجب أن يكون مرئيا ، كما يجب أن
يكون معلوما .

ولا معنى — الامام الغزالى — بقوله : يجب أن يكون
معلوما ومرئيا بالفعل ، بل بالقوة ، والمراد بهذا : أن كل
موجود بالنظر الى ذاته مستعد لأن تتعلق الرؤية به ، كما
هو مستعد لتعلق العلم به ، وأنه لا مانع ولا محيل فى ذاته
لهذا التعلق ، فان امتنعت الرؤية فلامر آخر خارج عن ذاته
وذلك مثل أن نقول : الماء الذى فى الفهرى ، والخمر الذى

فى الدن مسكر ء فحكمتنا على الماء بالارواء حالة وجوده فى
النهر ء وعلى الخمر بالاسكار حالة وجوده فى الدن . معناه
انه مرو بالقوة ومسكر بالقوة ء أى أن ذات كلا منهما قابلية
لصفتهما عند تناولها فان من الهديهى أن الماء يروى عند الشرب
والخمر يسكر عند تناوله ء فالارواء له اطلاقان مختلفان أحدهما
بالقوة والآخر بالفعل وكذا الاسكار .

وعلى هذا النحو نحكم بقبول الذات الالهية للرؤية
باعتبارها ذاتا موجودا فيجب أن تكون مرئية بالقوة .

لهذين الأمرين ناسب ذكر مبحث الرؤية فى هذا القطب
الخاص بالنظر فى ذات الله ء لما بين موضوع الرؤية وذات الله
من ارتباط وثيق .

مبحث مسألة الرؤية

المبحث فى موضوع رؤية الله - تعالى - يدور فمضى
اتجاهين :

الاتجاه الأول : حواز رؤية الله - تعالى - عقلا وأدلة أهمل
المسئلة على ذلك .

الاتجاه الثانى : وقوع رؤية الله - تعالى - فى الآخرة .

— ١٨٦ —

والأدلة الشرعية على ذلك ، حيث لا سبيل إلى
اثبات ذلك إلا بالشرع .

الاجزاء الأول : جواز رؤية الله - تعالى - عقلا

مع أن دليل الشرع على وقوع رؤية الله - تعالى -
للمؤمنين في الآخرة ، يدل ضمناً لا محالة على جواز وقوعها ،
لكن الإمام الغزالي - مثلاً لرأى أهل السنة ، استدلى على
جواز رؤية الله - تعالى - بدليلين عقليين مستقلين ، تناولهما
بالذكر تفصيلاً :

أدلة أهل السنة على جواز وقوع الرؤية عقلا

الدليل الأول :

لو لم يكن الله - تعالى - مريئياً ، لما جاز أن يكسب
معلوماً ، لكن التالي باطل ، فيبطل ما أدى إليه من عدم جواز
رؤيته تعالى ، وثبت تقيضه وهو : أنه يجوز رؤيته .

أما دليل الملازمة :

فلأن الله - سبحانه وتعالى - ذات موجودة باتفاق ،
ولها ثبوت وتحقق في الخارج كبقية الموجودات ، وإنما يخالف

— ١٨٢ —

سبحانه سائر الموجودات في أمرين :

١ - استحالة كونه - تعالى - حادثا ، أو موصوفا بصفة
تستوجب الحدوث .

٢ - استحالة انصافه - تعالى - بصفة تناقض صفات الألوهية
الواجبة لذاته من علم وقدرة وغيرهما من الصفات الكمالية .

وما عدا ذلك ... فكل ما يصح ويجوز لوجوده ، فهو
يصح في حقه - تعالى - ، وقد صح للموجودات أن ترى ،
فلتصح الرؤية في حقه - تعالى - .

والدليل على ذلك تعلق العلم به ، فان تعلق علمنا
بذاته - تعالى - وصفاته لا يستلزم حدوثه ، وما ذاك الا لأن
علم الناس به - تعالى - لا يناقض صفة من صفاته ، ولا يلزم
منه تغير في ذاته أو صفاته ، وجواز تعلق العلم به - تعالى -
- على اعتبار أنه - تعالى - ذات موجودة ، فنعلمه كسائر
نعلم غيره من الموجودات .

والرؤية نوع من العلم ، لا يؤدي تعلقها به - تعالى -
الى تغير في ذاته ولا صفاته . ولذا صح القول ... أنه لو لم
يكن مرثيا لما جاز أن يعلم ...

أما بطلان التالي وهو (كونه غير معلوم) فباطل ...

— ١٨٨ —

لأنه — تعالى — معلوم بالاتفاق .

فبطل ما أدى اليه وهو : استحالة رؤيته — تعالى —
وثبت نقيضه وهو : الحكم بكون الرؤية أمرا جائزا في حق—
— سبحانه وتعالى — ، كما أنها جائزة في حق كل موجود .

اعتراض على الدليل الأول والجواب عنه

قد يقال :

لو كان الله مرثيا لكان في الجهة القابلة لمن يراه ،
لكن التالي (وهو كونه في جهة) باطل ، فبطل ما أدى اليه
(وهو جواز رؤيته — تعالى —) وثبت نقيضه وهو : استحالة
هذه الرؤية .

بيان الملازمة :

أن الواحد منا في الشاهد را' بحاسة وهي البصر ،
والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا اذا كان مقابلا له ، أو حالا
في شيء مقابل له ، فيجب أن تكون القابلة ، أو ما في حكمها
شرطا في الرؤية .

أما بطلان التالي : (وهو كونه في الجهة القابلة لمن يراه) .

— ١٨٩ —

فلأن الكون في جهة انما يصح على الأجسام والأعراض ،
والله - تعالى - ليس بجسم ولا عرض ، فلا يجوز أن يكون
في جهة مقابلة لمن يراه .

واذا بطل التالي ، بطل ما ادى اليه ، وثبت نقيضه
وهو استحالة هذه الرؤية .

الجواب

أجيب عن هذا الاعتراض بما يأتي :

أولا :

اننا نسلم بطلان التالي (وهو كونه في جهة) لأنسه
يلزم منه أن يكون جوهرًا أو عرضًا ، وهو محال كما تقدم .

لكن لا نسلم لكم القول : أنه لو كان مرثيًا لكان في جهة
ونقول لكم : ما هو منشأ هذا الحكم ؟ .

فان قلتم : ان هذا ضروري وبديهي ، قلنا : لو كان
هذا الأمر ضروريًا لما خالفناكم فيه ، لأن الشروري لا يخالف فيه
أحد ، وقد خالفناكم .

وان قلتم انه معلوم بالضرورة والاستدلال ، ودليلنا أن

- ١٩٠ -

هذا هو ما نشاهده من رؤيتنا للأشياء ، فانتا لا نرى الا الأشياء
المقابلة لنا ، ومن هنا حكمنا على أن كل شيء مرئى لا بد وأن
يكون فى جهة مخصوصة من الرأى .

وهذا يرجع كما هو ظاهر الى تحكيم المشاهدة فى كل
بالم يشاهد ، وقياس الخصوم الفائب على الشاهد ، وهذا
قياس باطل فى الاستدلال ، اذ لو كان صحيحا ، لصح للمجسة
أن يقولوا : ان الله - تعالى - جسم ، مادام فاعلا لأننا
لم نر فى الوجود فاعلا الا وهو جسم ، وصح للمجسة أيضا
أن يقولوا : ان الله فاعل وموجود ، وهو متصل بالعالم أو
منفصل عنه ، وهو اما داخل العالم أو خارجه ، وأنه لا تخلص
عنه الجهات الست ، لأن كل موجود نشاهده ونراه لا بد له
من ذلك .

وهذه أحكام باطلة كما هو ظاهر . . . مرجعها الى الحكم
بأن ما شوهد - وعلم ، ينهى ألا يعلم غيره الا على وفقه ومثله .

ومن يفعل ذلك يكون مثله مثل من يعلم الجسم ، وثبت
وجوده اعتمادا على معرفته بخواصه من تحيز وخلافه ، وينكر وجود
العرض بحجة أن العرض لو كان موجودا لاختصر بحيز مستقل يمنع
غيره من أن يحل حيث حل هو ، كما هو الشأن فى الأجسام .

ومنشأ هذا كله : أن القائلين بذلك ، ينظرون إلى الموجودات فيرونها متحدة في بعض الأحكام العامة التي تشترك فيها ، ويغفلون عن أن الموجودات رغم اشتراكها في هذه الأحكام إلا أن بينها اختلافا كبيرا في بعض الخصائص كالاختلاف القائم بين الأجسام والأعراض رغم اشتراكها في صفة الوجود والحدوث والامكان ، وكالاختلاف القائم بين الذات الإلهية والموجودات الأخرى .

وهذا الاختلاف الموجود بينها يستلزم ألا تكون الأحكام الشاهدة في هذه الموجودات سارية بالضرورة على الذات الإلهية

فإذا كانت رؤية الموجودات تقتضي ثبوت الجهة لها بالضرورة ، فلا يلزم من ذلك أن تكون الجهة ضرورية في حق الله - تعالى - إذا جوزنا رؤيته ، وإذا كنا نقول : أن الله يرى في غير جهة ، فلا استحالة في ذلك مع أننا لم نشاهده شيئا مريئا في غير جهة ، لأن ما لم نشاهده لا ينبغي أن نتحكم باستحالاته .

ثانيا :

أنتم متفقون معنا على أن الله - تعالى - يرى نفسه ، ويرى الأشياء في العالم ، وليس في الموجودات شيء لا يراه .

ولا من العالم .

فلو كانت رؤيتنا لله - تعالى - تستوجب الجهة له .
وأن يكون مثل المشاهد من الموجودات كما تقولون . لكنت رؤية
البارى - سبحانه - لعباده تستوجب ذلك بالنسبة له . إذ
لا فرق بين رؤية ورؤية . فكون الله راييا لغيره . أو مرئيا لاهلزم
منه أن يكون في جهة من ذلك الغير .

الزام الغزالي للقائلين بنفى الرؤية :

ولو عرض أنكم أنكرتم رؤية الله - تعالى - لعباده .
حتى لا تستوجب الجهة له - تعالى - نقول :

ان رؤية الانسان نفسه في المرأة حاصلة . ولا يمكنكم
انكارها . ومن المعلوم أن الانسان حينما يرى نفسه في المرأة .
لا يكون مقابلا لنفسه .

- فان زعموا :

أنه لا يرى نفسه . وانما يرى صورة محاكية لصورته . أو
يرى صورة منطبعة في المرأة موافقة لصورة الرائي . لا نفس الرائي
وانطباعها كانطباع النقش في الحائط .

يرد الامام الغزالي على هذا الزعم قائلا :

— ١٩٣ —

ان ذلك أمر مستحيل ، ظاهر الاستحالة ، ودليـل
استحالته أنه لو كان المرئى فى المرأة صورة منطبعة فى جسمها
للزم الا تبعد تلك الصورة بابتعاد الرأى منها ، ولا تقترب
بقربه ضرورة قيام تلك الصورة بسطح المرأة ، ومعنى هذا ،
أن الانسان اذا تباعد عن مرآة منصوبة فى حائط بقدر ذراعين ،
فانه يرى صورته متباعدة عن سطح المرأة بنفس القدر ، فكيف
تكون الصورة مع التباعد منطبعة فى المرأة ، مع أن سمك المرأة
لا يزيد على سمك شعيرة ، فسمكها لا يسمح بهذا الانطباع ،
فدل ذلك على أن المرئى فى المرأة نفس الرأى ، ولا شىء
ينطبع فيها ، وعليه فالقول بالانطباع باطل .

— فان قلتم :

ان الصورة منطبعة فى شىء وراء المرأة .

— قلنا :-

هذا القول باطل أيضا ، لأن ما وراء المرأة اما أن يكون
جدارا أو هواً ، أو شخصا آخر ، وهو غير مرئى للشخص ،
وعلى ذلك فلا وجود للصورة المنطبعة لا فى المرأة ولا وراءها .
من الأجسام ، ولا فى الأجسام الموجودة عن يمين المرأة أو
شمالها ، أو الموجودة فوقها أو تحتها ، فاذا كانت تلك

— ١٩٤ —

الصورة بعيدة عن سطح المرآة بذراعين ، واستحال وجودها
في تلك الجهات ، فانها لا تكون الا في الجهة المقابلة لها ،
حيث يكون جسم الراى ، فهو اذ يراها ، فانما يرى نفسه ،
ومعلوم أنه ليس في جهة نفسه ، فالجهة اذن ليست لازمة
لتحقيق الرؤية .

واذا كان الأمر كذلك ... فرؤية الله — تعالى —
لا تستلزم كونه في جهة من يراه .

ما تقدم ثبت لنا : أن الله — تعالى — يرى عباده
من غير أن يكون في جهة منهم ، كما ثبت أيضا ، أن رؤية
الشخص منا نفسه في المرآة تتم دون جهة أو مقابلة . . . وكل
هذه أحكام صحيحة ، والمنكرون لهذه الأحكام انما معتمدهم
في انكارهم لها ، أن هذه أمور لم تأنس لها حواسهم ، ولم
تألّفها طوائفهم ، ومن ثم لا يطبقون التصديق بها .

الدليل الثاني لأهل السنة :

هذا الدليل بناء الاطام الغزالي على أساس التحديد الدقيق

لمعنى الرؤية عند أهل السنة .

وضوح الامام هذا المنهج ، لأن الذى ينشئ رؤية الله تعالى لم يفهم المعنى الصحيح الذى يقصده أهل السنة من الرؤية على التحقيق ، حيث ظن الطغفون للرؤية ، أن أهل السنة قصدوا بتجويهم رؤية الله - تعالى - ، حالية تساوى الحالة التى يدركها الرائي عند النظر الى الأجسام والألوان ، وما تقتضيه تلك الحالة من الأحاطة والشمول بالشيء المرئى ، وغير ذلك من الأشياء التى تلازم الحاديث ، ومن هنا حكموا باستحالة رؤيته - تعالى - وظنوا أهل السنة ، فى الوقت الذى يعترف أهل السنة باستحالة هذه الأمور فى حق الله - سبحانه وتعالى - ، فهم لا يريدون من رؤيته - تعالى - تلك المعانى كما ظن هؤلاء ، بل يريدون بالرؤية معنى آخر من المعانى التى تجوز فى حقه - سبحانه وتعالى - وهذا المعنى لا بد من بيانه على التحقيق .

الطريقة التى اتبعها الفلاس فى تحديد معنى الرؤية

وطريقة معرفة المعنى الذى يقصده أهل السنة من الرؤية ، هى أن يستعرض معانى الرؤية الحقيقية ، ومنها :
 ١ - المجازية .
 ٢ - تحريف معانى هذه المعانى ما يستحيل فى حق الله - تعالى - .

وما تبقى من المعاني ننظر اليه ، فان صلح اطلاق شيء منها
على الله - تعالى - على سبيل الحقيقة ، اطلاقاً عليه ،
وقضينا بأنه مرئى حقيقة .

وان لم يصلح شيء من المعاني الحقيقية للاطلاق ، نظرنا
فى المعاني المجازية ، وأطلقنا لفظ الرؤية على الله - تعالى -
على سبيل المجاز ، باذن الشرع ، واعتقدنا جواز هذا المعنى
المجازى فى حقه - تعالى - كما دل عليه العقل ، وحكم به .

وحاصل ما يدل عليه لفظ (الرؤية) أمور ثلاثة :

- ١ - معنى معين : وهو الحال القائم بالعين .
- ٢ - محل تقوم الرؤية به : وهو العين ، لأنها وسيلة الرؤية
التي نبصر بها الأشياء .
- ٣ - متعلق الرؤية : وهى الأشياء التي نراها ، أى تقع
رؤيتنا عليها من أجسام ، ولوان وأشكال .

بعد تحديد وحصر معنى الرؤية فى هذه المعاني الثلاثة ،
نبحث فيما يمكن أن يحد ركناً ضرورياً فى تحقيق الرؤية وشروطها :

- أم المحل وهو العين :

فلمنت ركناً ضرورياً لتحقيق الرؤية ، لأن الحال أو الانكشاف

الذى يقوم بالعين عند الرؤية ، يمكن أن يقوم في القلب مثلاً
أو في الجبهة ، والحالة التي ندركها من المرئ بواسطة العين ،
لم أدركناها بالقلب أو بالجبهة ، صح تسميتها رؤية ، وصح
أن نقول : قد رأينا الشيء وأبصرناه ، وبصدة ، حينئذ قولنا ،
لأن العين لا تواد لذاتها ، بل لتحل فيها تلك الحالة
الادراكية الخاصة .

ثاناً تمت هذه الحالة الادراكية بغير العين ، أى بواسطة
عضو آخر من أعضاء الجسم ، تمت الرؤية : صح اطلاق اسم
الرؤية عليها .

ومثل هذا قولنا : علمنا هذا الشيء بقلبتنا أو بدماغنا ،
لأن القلب أو الدماغ هما محل العلم ، فان أدركنا الشيء بالقلب
أو الدماغ صح أن نقول : أبصرناه بقلبتنا أو بجبهتنا .

إذا اتضح ذلك ، علمنا أن العين باعتبارها محلاً للرؤية
ليست ركناً ضرورياً في اطلاق اسم الرؤية على معناها وحالتها
الخاصة ، وإنما الرؤية تطلق على تلك الحالة حينما وجدت .

— أما متعلق الرؤية :

وهو الأشياء المرئية ، فليس شيء بحيث منها بعد ركنها
ضرورياً في ثبوت حقيقة الرؤية ، واطلاق هذا الاسم عليها ، لأننا

لو حكمنا بالرؤية مثلا لتعلقها بالسواد ، لما كان ادراك البياض
وانكشافه للرأى رؤية ، وكذلك الحال بالنسبة للألوان ، فلم يست
ركتنا ضروريا فى تحقيق الرؤية ، والا لما كان ادراك الحركة
أو السكون وانكشافهما للرأى رؤية .

ومن هنا نعلم ، أن الصفات الخاصة للأشياء المرئية
ليست ركتنا أساسيا فى ثبوت حقيقة الرؤية ، وإطلاق هذا
الاسم عليها .

وإذا كان المحل الخاص للرؤية ، لا يصلح أن يكون ركتنا
ضروريا ، كما أن المتعلق الخاص لا يصلح أن يكون ركتنا ضروريا
لتحقيق الرؤية وثبوتها ، فلا يبقى بعد ذلك إلا أن نقول :

أن كلمة الرؤية ، إنما تطلق على معنى غير مقيّد
بمتعلق خاص ، أو محل بعينه ، وأن هذا المعنى هو الركنتن
الضروريّ فى ثبوت حقيقتها وإطلاق اسم الرؤية عليه ، وليس
المحل سوكيا ، ولا المتعلق ركتنا ، وطينا إذن تحديد هذا
المصطفى .

(حقيقة الرؤية)

حقيقة الرؤية :

(هى نوع ادراك ، هو كمال ومزيد كشف بالاضافة الى

التخييل .

أى أن الرؤية عبارة عن ادراكنا للأشياء ادراكا-أتمم ،
وأكمل انكشافا وأظهر من انكشاف تلك الأشياء عند من يتخيلها .

خذ لذلك مثلا يوضح هذا المعنى :

إذا رأى الانسان صديقا مثلا ، ثم غمض عينيه ، فإن
صورة الصديق تكون حاضرة فى دماغه ، حضور الصورة هذا هو
التخيل أو التصور لصورة الصديق .

فإذا فتح الانسان عينيه ، ورأى صديقه ، كانت الصورة
التي يشاهدها منه هى عين الصورة التي كانت فى خياله ، مع
الفرق بين الصورتين . هذا الفرق يتثل فى أن الصورة المرئية
بالمعين أوضح وأتم من الصورة المتخيلة ، وليس الفرق بين
الصورتين راجعا الى ادراك صورة أخرى مخالفة لما كانت نفسى
الخيال ، بل مرجعها الى كون انكشاف الشئ فى الخيال نوع
ادراك ، على رتبة معينة ، وانكشافه بالرؤية ، نوع ادراك
على رتبة أخرى أتم منه فى الوضوح والكشف ، بل هى كالتكميل
له ، فتسمى هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤية وأبصارا .

وهذا الفرق بين رؤيتنا الأشياء وكالت ، ودركات الكشف ،
واقع فى الأمور التي نعلمها دون أن نتخيلها ، وواقع أيضا فى

الأمور التي يحيط بها الخيال .

لكن هناك موجودات نعلمها ، ولا يمكن أن نتخيلها ،
 وذلك مثل ذات الله - تعالى - وصفاته ، ومثل كل ما لا صورة
 له ، ولا لون ولا مقدار ، كالعلم والقدرة ، والأحوال النفسية
 كالإحاطة من حب وشوق ، فكل هذه معاني نعلمها ، ولا
 نستطيع أن نتخيلها ، وطمنا بها تتفاوت درجاته ، ووضوحا
 وخفاء ، والعقل يعترف بهذا ، بل الإنسان يطعمه بتطلع الى
 مزيد من معرفة تلك الأمور ، فاذا وصل الى شيء من العلم
 بالله وصفاته ، فانه تطلع الى مزيد من العلم يكون أتم وأكمل
 مما علمه دونها .

فاذا كان وجود تلك الدرجة من الكشف أمرا غير مستحيل ،
 بل كانت أمرا ممكنا في العقل ويقتضيه الطبع ، كانت نسبة
 هذه الدرجة الى ما دونها في الكمال والوضوح كنسبة الرؤية
 الى التخيل ، فاننا نسمي ذلك الكشف رؤية بالنسبة لما دونه
 من درجات الابراك والعلم بالله وصفاته .

واذا كان هذا الكشف للمعلومات على هذا النحو ممكنا ،
 ولا محيل له ، فانه لا يطاح للنفوس في هذه الدنيا ، لانشغالها
 بهمومها ، ولأن البدن يكدر صفوها الروحاني ، فضلا عن

تطهر الانسان عن تطهير جوارحه وجوانحه ، وتقديره فسنى
تهذيب روحه ، وتطهير قلبه ، كل هذه حجب تجيب النفس
عن رؤية هذه المعانى التى لا يحيط بها الخيال .

فإذا كانت الآخرة ، ومعر ما فى القبور ، وحصل ما فى
الصدور ، وطهرت القلوب ، وزكيت النفوس ، وصفت بأنواع
التصفية والتنقية ، اشتغلت بمزيد من العلم بالله - تعالى - ،
ومع ارتفاع الحجب التى منعها فى حياتها ، تصل فى ذلك
الى درجة من الكشف لذاته - تعالى - ، نسبتها الى العلم
به وصفاته ، كنسبة الابصار الى التخييل ، فيعبر عن ذلك بلفظ
الله - تعالى - ومشاهدته ، أو رؤيته أو ابصاره ، أو بفسر
ذلك من العبارات التى لا يشاحه فى اطلاقها ، بعد أن اتضح
لك المعانى المقصودة منها .

وقصارى القول : أن رؤية الله - تعالى - عند أهل
السنة ، ليست الا مزيدا من الانكشاف والنظم والوضوح للـ
- تعالى - وصفاته ، يخلقه الله - تعالى - فى أعين المؤمنين
يوم القيامة ، وهذا المزيد من الكشف والوضوح ، نسبتها الى
ما دونه من العلم بالله ، كنسبة الابصار الى التخييل .

وهذا المعنى الذى قلنا به أو قصدوه ، يحوزه العقول

— ٢٠٢ —

ولا يحيله ، بل يوجهه ، والشرع شهد له ، فمن نازع فيه ،
فلا وجه لنزاعه الا العناد أو المجدلة ، أو القصور عن
ادراك تلك المعاني الدقيقة التي قصدتها أهل السنة وتناولناها
بالذكر .

